ROMANO GUARDINI

PEQUEÑA SUMA TEOLOGICA

CRISTIANISMO

Y

HOMBRE ACTUAL

47

ROMANO GUARDINI

DOMINIO DE DIOS Y LIBERTAD DEL HOMBRE

PEQUEÑA SUMA TEOLOGICA

LOS LIBROS DEL MONOGRAMA

Se publicó este libro en
WERKBUND-VERLAG, de Würzburg
con el título
GLAUBENSERKENNTNIS
VERSUCHE ZUR UNTERSCHEIDUNG UND VERTIEFUNG

* * *

Lo tradujo al español
ANDRES-PEDRO SANCHEZ PASCUAL

CON LICENCIA ECLESIASTICA

Depósito Legal: M. 15.062-1963.—Núm. Rgtro. 6.154-63

© *Copyright para todos los países de lengua española en*
EDICIONES GUADARRAMA, S. L.-MADRID, 1963

Impreso en España por
Talleres Gráficos de «Ediciones Castilla, S. A.», Madrid

CONTENIDO

La Adoración 13
La paciencia de Dios 33
Dominio de Dios y libertad del hombre 59
Cristo como Señor 81
La Providencia 111
La Revelación como historia 135
La Fe como victoria 163
La historia de la fe y las dudas contra la fe ... 183
El dogma 213
Los santos 241
El adversario 263
El Purgatorio 291

LA ADORACION

I

En el capítulo cuarto del *Apocalipsis* de San Juan se lee lo siguiente:

"Después de estas cosas tuve una visión, y vi una puerta abierta en el cielo, y la voz, aquella primera que había oído como de trompeta, me hablaba y decía: Sube acá, y te mostraré las cosas que han de acaecer después de éstas. Al instante fui arrebatado en espíritu, y vi un trono colocado en medio del cielo, y sobre el trono, uno sentado. El que estaba sentado parecía semejante a la piedra de jaspe y a la sardónice, y el arco iris que rodeaba el trono parecía semejante a una esmeralda. Alrededor del trono vi otros veinticuatro tronos, y sobre los tronos estaban sentados veinticuatro ancianos, vestidos de vestiduras blancas y con coronas de oro sobre sus cabezas. Salían del trono relámpagos, y voces, y truenos, y siete lámparas de fuego ardían delante del trono, que eran los siete espíritus de Dios. Delante del trono había como un mar de vidrio semejante al cristal, y en medio del trono y en rededor de él cuatro vivientes, llenos de ojos por delante y por de-

trás. El primer viviente era semejante a un león, el segundo viviente era semejante a un toro, el tercero tenía semblante como de hombre, y el cuarto era semejante a un águila voladora.

Los cuatro vivientes tenían cada uno de ellos seis alas, y todos en torno y dentro estaban llenos de ojos, y no se daban reposo día y noche, diciendo: "Santo, Santo, Santo es el Señor Dios todopoderoso, el que era, el que es y el que viene".

Siempre que los vivientes daban gloria, honor y acción de gracias al que está sentado en el trono, que vive por los siglos de los siglos, los veinticuatro ancianos caían delante del que está sentado en el trono, y se postraban ante el que vive por los siglos de los siglos, y arrojaban sus coronas delante del trono, diciendo: "Digno eres, Señor, Dios nuestro, de recibir la gloria, el honor y el poder, porque tú creaste todas las cosas y por tu voluntad existen y fueron creadas" (*Apocalipsis,* 4, 1-11).

Estas palabras nos presentan una visión grandiosa, la más grandiosa quizá entre todas las del *Apocalipsis*. Al mismo tiempo se encuentra aquí un último resplandor de las profecías del Antiguo Testamento, pues en ella se trasparenta la gran visión que tuvo el profeta Ezequiel y de la que habla al comienzo de su libro. Fijémonos en primer lugar en los detalles concretos.

San Juan dice: "Después de estas cosas tuve una visión". Esta se le aparece en su interior, proveniente

de Dios. El vidente es colocado en un estado por medio del cual se le manifiesta la verdad divina.

Ve "el cielo", es decir, el lugar exclusivo de Dios, cerrado a todo lo humano. En él contempla "una puerta"; esto significa que sólo puede ver hasta un cierto límite, tras el cual se halla una pared, se levanta un muro. Sin embargo, se le permite atravesarla para ver cosas más grandes. A esto le incita "una voz". No se dice a quién pertenece esta voz; es, simplemente, "la voz", la llamada en el espíritu.

A la llamada responde la obediencia del vidente. Este es "arrebatado en espíritu", elevado a un grado superior de conciencia, a una mayor libertad de movimiento. De este modo traspasa la puerta.

Entonces ve un trono. En el trono se encuentra sentada una figura, de la que no se percibe ningún detalle. La figura permanece oculta en la inmensidad de su gloria.

Alrededor del trono hay también resplandor y magnificencia. Su grandeza es puesta de manifiesto mediante imágenes que se acumulan e incluso se contraponen entre sí. Ante el trono hay algo "semejante a un mar de vidrio", "semejante al cristal"; alrededor del trono, "un arco iris semejante a una esmeralda"; inmediatamente delante de él, "siete lámparas ardiendo". Del trono mismo salen relámpagos, y voces, y truenos, signos de un poder misterioso. Sin embargo, obsérvese que salen del trono, no de la figura que en él se encuentra sentada. Esta está completamente tranquila. Pero su tranquilidad es más gran-

diosa que todos los truenos y más poderosa que todos los relámpagos.

Alrededor del trono se encuentran otros veinticuatro tronos, que sin duda son más pequeños y se encuentran a un nivel inferior. Sobre ellos se sientan los "ancianos", cubiertos con vestiduras blancas y coronados con diademas de oro, colores que expresan la más sacrosanta solemnidad. Son ancianos; en ellos la vida ha alcanzado su madurez suprema. Y son veinticuatro. Cuatro es el número de las direcciones del cielo, es decir, del cosmos; tres, el de la perfección divina. Tres por cuatro, doce, número de la síntesis. Este número se dobla, lo cual expresa una plenitud imposible de ser superada en lo sucesivo. De este modo los ancianos aparecen como las cumbres últimas de la creación y representan a ésta ante Dios.

En medio del trono se encuentran unos seres misteriosos, caracterizados por tres signos. En primer lugar se los llama "vivientes". La asombrosa peculiaridad del lugar divino se manifiesta en esta extraña forma de expresión. En segundo lugar, se dice que las figuras de estos seres están llenas de ojos. Son "todo ojos", todo fuerza visiva; plenamente abiertos a la gloria de Dios; dotados con el poder de soportarla y llenos del deseo de contemplarla. Finalmente, tienen seis alas, que significan el poder de ascender hasta las alturas del Espíritu, de medir su amplitud, de introducirse en sus profundidades. Son querubines, los más elevados entre los ángeles. El arte cristiano ha convertido sus figuras en símbolos de los evangelistas, es decir, de los hombres que vieron la gloria

del Hijo de Dios encarnado y le siguieron en sus caminos. Estos seres están plenamente llenos de la realidad divina, que ven con sus propios ojos, y expresan su asombro, su admiración, su adoración, con un grito eterno, con la alabanza celestial: "Santo, Santo, Santo es el Señor Dios todopoderoso, el que era, el que es y el que viene".

Los veinticuatro ancianos les responden. La cumbre de la creación, los ángeles, dan la señal con su alabanza, y entonces los príncipes de la creación responden a ella con una acción que expresa el más profundo respeto: se levantan de sus sitiales, quitan la diadema de su cabeza, se postran y arrojan ante el trono el signo de su dignidad. Fijémonos en el carácter prodigioso que tiene lo que aquí se nos dice: continuamente resuena la alabanza de los ángeles —el *Apocalipsis* dice que "no se dan reposo día y noche"—; y cada vez que ellos alaban, los ancianos realizan su acto de veneración. Esto sobrepasa todo lo que nosotros podemos imaginar. No debemos olvidar que aquí se trata de una visión. Las imágenes contempladas se muestran en el arrebato del espíritu, y solamente desde él pueden ser realmente vistas. Lo que nos queda es sólo la impresión de algo que supera toda medida.

II

El que está sentado en el trono es Dios, Dios Padre, como muestran claramente las revelaciones posteriores. Este es visto como el Ser que se encuentra por encima de todo lo que ocurre en el *Apocalipsis*. Todo lo que acontece, acontece delante de él, ante sus ojos. Pero él no actúa; sólo está allí. Su existencia tiene, sin embargo, un poder que supera todo pensamiento. No se narra de él ninguna palabra ni ninguna acción; tan sólo, un gesto: que tiene en sus manos el libro con los siete sellos, es decir, el libro que encierra el sentido de la existencia, y lo entrega al Cordero para que éste rompa los sellos (*Apocalipsis*, 5, 1 y 7). Aparte de esto, nada se dice; pero todas las cosas son conservadas por su poder.

Este Dios es llamado el "Todopoderoso", "el que era, el que es y el que viene". Es, pues, soberano no sólo de todos los espacios, sino también de todos los tiempos, del pasado, del futuro y del presente siempre renovado.

La inmensidad de este poder es puesta de relieve de la manera más llamativa por los siguientes detalles: el resplandor en medio del cual aparece el que está en el trono, y que es tan grande que apenas se divisan los contornos de su figura; el arrebato de los ángeles y su inacabable alabanza; la veneración de los veinticuatro ancianos, mediante los cuales el cosmos se postra ante el que está en el trono; finalmente,

el testimonio que éstos dan de que él es el Creador de todas las cosas.

¿Cómo se nos describe este poder? No a la manera como lo hace otras veces la Sagrada Escritura, cuando dice que Dios navega "en las alas de la tormenta", teniendo bajo sí las nubes y lanzando rayos, de tal manera que los cedros del Líbano se quiebran; ni tampoco como cuando le describe como el guerrero y señor de la guerra, que se lanza sobre los ejércitos de los enemigos y los destruye. Su poder tiene la forma de la quietud perfecta. No relampaguea, no truena; simplemente, está en el trono. En torno a éste hay desencadenada una tormenta; pero su figura se yergue hasta alcanzar la serenidad de la luz pura. Es ésta una imagen de poder que está por encima de todo ruido, de toda agitación y destrucción. Poder perfecto, en sosiego total. Dominio que supera todo esfuerzo y toda duda; dominio tranquilo, sin trabajo, todopoderoso.

¿Pero es también realidad este poder? ¿Es Dios realmente, en el mundo, "el Todopoderoso"? En el cielo, entre los ángeles, sí lo es, pues éstos le obedecen y le sirven. ¿Pero lo es también en la tierra? ¿Lo es en el mundo de las cosas y de los hombres? Entre las cosas es Dios, sin duda, "todopoderoso", pues éstas siguen las leyes que él les ha impuesto, obedeciendo de esta manera a su voluntad. Pero ¿lo es también entre los hombres?

Lo que el vidente contempla en las figuras de los veinticuatro ancianos es sin duda la creación, pero

tal como debe ser, de acuerdo con su sentido, en presencia de Dios, y tal como lo será algún día, en la consumación de la eternidad. Ahora, sin embargo, la creación se encuentra en el tiempo, en el estado de prueba y de decisión. El sentido de la existencia, que está patente en la visión, se encuentra actualmente oculto. Ha de ser constantemente contemplado por el conocimiento del hombre y querido por su voluntad; se muestra, y desaparece de nuevo. Lo que alguna vez constituirá el estado de todo ser, se encuentra ahora confuso, controvertido, entregado a la voluble acción del hombre. Dios ha querido que la existencia se extienda desde las mudas leyes de las cosas hasta la claridad del espíritu; se eleve, por encima del reino de la necesidad, hasta el reino de la libertad. Y al querer esto, ha tenido también que dejar espacio libre al espíritu y a la libertad para que puedan elegir y actuar de manera real.

Puede parecer por ello que Dios es impotente, y que está obligado a tolerar al hombre que se rebela contra El, al hombre que le niega y le declara inexistente. Mas justamente esto es poder auténtico, pues se mantiene en la verdad. Está seguro de sí mismo y por ello puede tener paciencia, pues sabe que nada puede escapársele, aun cuando la apariencia de autonomía y la voluntad de rebelión sean muy grandes. El tiempo acabará alguna vez, sumergiéndose en la eternidad. Entonces, toda existencia humana tendrá el sentido que haya escogido en el tiempo, y poseerá el grado de realidad correspondiente a la intensidad con que se haya decidido por la voluntad de

Dios. El inexorable rigor de esta ley mostrará el poder del Todopoderoso. Por este motivo, la existencia entera está realmente resumida en la figura de los ancianos que se inclinan en la adoración (aunque también lo está ciertamente, y de ello habla el *Apocalipsis* en otro lugar, en la perdición de aquéllos que no han querido la verdad y ahora tienen que admitir que están excluidos del reino de Dios).

Lo dicho se extiende también a las cosas. Hemos visto que el dominio de Dios se realiza en las cosas por el hecho de que éstas existen según las leyes que El les ha dado. Tampoco, empero, son ya las cosas perfectas en sí. También para las cosas significa el tiempo algo más que un mero surgir y desaparecer; las cosas no están patentes. No es fácil decir lo que esto significa; hemos de acudir a imágenes y suposiciones. ¿Qué hace el artista cuando pinta un árbol o un paisaje? No reproduce simplemente lo que ve, sino que lo transforma; subraya con mayor claridad lo propio y específico; orienta lo contingente de los fenómenos hacia lo esencial; convierte las cosas externas en expresión de las vivencias humanas; vincula unas cosas con otras mediante relaciones más profundas que las que ahora existen, de tal manera que los seres viven unos dentro de otros y, a través de ellos, el Todo y lo Uno se revelan.

Algo parecido percibimos cuando en una tarde completamente clara todo parece transformarse: las montañas y las llanuras están como iluminadas; las cosas se encuentran existiendo en el tranquilo poder de su presencia; y entre unas y otras existe una gran

compenetración, y parece que cada figura se hace transparente para su propia esencia, de tal modo que esperamos algo que ha de llenarlo todo.

En la tierra, en el tiempo, las cosas están cerradas: en primer lugar, lo están a su propio sentido, pues éste no puede expresarse en la insuficiencia del ser contingente; en segundo lugar, están cerradas a las demás, porque cada una sólo puede existir manteniendo alejadas de sí a las demás; en tercer lugar, a la totalidad, pues están separadas unas de otras; son duras, esquinadas, opacas, de tal modo que en el fondo todo está disgregado. Tampoco en las cosas parece haber llegado a su plenitud el dominio de Dios. La creación no es aún perfecta. Se encuentra en su primer estadio, el terreno-temporal, que está orientado hacia el primer estadio del hombre, el de la libertad de tener que elegir, el de la historia y sus pruebas. Pero cuando el hombre, a través de la muerte, el juicio y el sufrimiento purificador, haya entrado en la segunda libertad, que significa la identificación con la voluntad de Dios, la patencia de la verdad, entonces también las cosas habrán alcanzado, una vez pasado el final del mundo, su segundo estadio. Se convertirán en el nuevo cielo y la nueva tierra, en las cuales la esencia estará patente en el ser, una cosa estará abierta a la otra, y en cada una se mostrará la totalidad. El *Apocalipsis* expresa este estado, en el que el hombre glorificado se encuentra unido con el mundo igualmente glorificado, mediante la imagen de Jerusalén, la ciudad celestial.

La visión de esta ciudad constituye la conclusión

de todo. En ella llega a su plenitud el poder de Dios. Ha desaparecido toda apariencia de impotencia. Todo es propiedad suya. Sobre todas las criaturas reina la voluntad de Dios; están dominadas desde lo más profundo de su propia voluntad. La adoración de los ancianos es una anticipación de este estado.

El texto sagrado dice lo siguiente:

"Vi un cielo nuevo y una tierra nueva, porque el primer cielo y la primera tierra habían desaparecido; y el mar no existía ya. Y vi la ciudad santa, la nueva Jerusalén, que descendía del cielo del lado de Dios, ataviada como una esposa que se engalana para su esposo. Oí una voz grande que del trono decía: He aquí el Tabernáculo de Dios entre los hombres, y erigirá su tabernáculo entre ellos, y ellos serán su pueblo y el mismo Dios será con ellos, y enjugará las lágrimas de sus ojos, y la muerte no existirá más, ni habrá duelo, ni gritos, ni trabajo, porque todo es ya pasado. Y dijo el que estaba sentado en el trono: He aquí que hago nuevas todas las cosas. Y dijo: Escribe, porque éstas son las palabras fieles y verdaderas. Díjome: Hecho está. Yo soy el alfa y la omega, el principio y el fin... No habrá ya maldición alguna, y el trono de Dios y del cordero estará en ella, y sus siervos le servirán, y verán su rostro, y llevarán su nombre sobre la frente. No habrá noche, ni tendrá necesidad de luz de antorcha, ni de luz del sol, porque el Señor Dios los alumbrará y reinarán por los siglos de los siglos" (*Apocalipsis*, 21, 1-6; 22, 3-5).

Pero volvamos a la visión que aquí nos ocupa. Al poder de Dios responden la eterna alabanza de los ángeles y la veneración de los veinticuatro ancianos. El honor que le tributan es de un género especial: la adoración.

¿Qué significa ésta? En la adoración, ángeles y hombres se postran ante su Señor del cielo; la criatura se inclina ante el que la ha creado. ¿Cómo? ¿Por qué? No, por ejemplo, como lo hace un hombre que navega en una débil barca y tiene que doblegarse ante la tormenta; ni tampoco como un médico que, después de haber luchado por salvar la vida de un paciente, se declara impotente ante la enfermedad. Todo esto sería simplemente declararse vencido, pero no una adoración. Si el poder de Dios fuera de este tipo, el hombre tendría que negarse, por su propio honor, a rendir adoración, aun cuando Dios le aniquilase por tal motivo. Los ángeles, los ancianos, las criaturas se postran ante Dios de un modo distinto: no sólo porque es poderoso, sino porque es digno.

Esta idea decide sobre nuestra relación con Dios, y por ello debemos entenderla correctamente. Ante Dios nada somos; poseemos, sin embargo, la dignidad de nuestra persona. No tenemos esta dignidad por nosotros mismos, sino por El; pero la tenemos realmente, y ello nos impone obligaciones. Ante un Dios que fuera meramente poder, no podríamos postrarnos honrosamente, sino sólo sucumbir. Pero Dios no es sólo poder, sino también sentido. Su verdad es tan grande como su poder. Su justicia es tan perfecta como su dominio. Dios es tan santo como real. El

ser, el poder y el dominio de Dios están justificados en todo lugar por su verdad y su bondad. Si se nos permite la frase, diríamos que Dios no es sólo Dios, sino que merece serlo. Como afirma la *Epístola a los Filipenses* a propósito del Hijo eterno, su divinidad no es una "usurpación", sino un derecho (2, 6). En el *Gloria* de la misa se encuentra una frase que, en el primer momento, parece no tener sentido: "Te damos gracias por tu gran gloria". ¿Cómo puede decirse esto? Sólo puede darse gracias por lo que alguien hace; mas ¿cómo darlas por lo que alguien es? Estas palabras expresan, empero, con toda exactitud lo que aquí pretendemos indicar. El que Dios sea, y lo que Dios es, no constituye una mera necesidad, o un hecho, sino un favor. Esto es realmente así; y nosotros debemos darle gracias de que así sea.

Aquí se encuentra la raíz más honda de la adoración. Esta consiste en que la criatura se prosterna, y no realiza esta acción porque Dios sea poderoso, sino porque es digno.

III

¡Grande, maravilloso misterio el de la adoración! Al adorar, el hombre cumple su deber supremo, pero consigue también la garantía de su salvación más íntima, pues en la adoración se da la verdad. El hombre no adora sólo por el conocimiento y la palabra, sino por el movimiento de todo su ser. La adoración es el fundamento, la columna, la bóveda, el resumen

de toda verdad: La verdad de que Dios es Dios y el hombre es hombre. En la *Epístola a los Efesios* se encuentra una frase bella y profunda; se dice en ella que debemos "realizar la verdad en la caridad" (4, 15). Esto es lo que hace la adoración.

La adoración es la garantía de nuestra salvación, de nuestra salud espiritual más honda. ¿Qué significa esto? ¿Puede enfermar también el espíritu? Yo creo que sí. El cuerpo enferma cuando asimila sustancias nocivas o viola de alguna otra forma las leyes de la naturaleza. Si quiere volver a sanar, tiene que expulsar lo dañoso y mantener el orden. El ánimo enferma cuando los instintos se salen de sus carriles; cuando las fuerzas del gobierno y dominio propios decrecen, y ciertos pensamientos o temas ocupan de tal manera el primer plano, que impiden la aparición de los demás. Para sanar de nuevo es preciso restablecer el orden. ¿Cómo puede, empero, enfermar el espíritu? Lo que ordinariamente llamamos enfermedad del espíritu no es en realidad tal enfermedad del espíritu, sino de los nervios o del ánimo. Una enfermedad del espíritu puede aparecer tan sólo si falla lo que constituye su salud: la verdad y la justicia. El espíritu enferma cuando se aparta de la verdad. No cuando miente, pues esto lo hace con mucha frecuencia; en este caso sólo se expone al peligro de enfermar. En el arrepentimiento, empero, se reencuentra a sí mismo, y con la renovación de la voluntad expulsa el mal. El espíritu enferma cuando se aparta internamente de la verdad; cuando no la tiene en consideración, la desprecia y la usa como medio

para otros fines; cuando, en su actitud, la verdad no conserva ya aquella posición primera y principalísima que le corresponde.

Cuando esto ocurre, no es necesario que el espíritu se muestre enfermo en el sentido ordinario; puede incluso trabajar bien y obtener éxitos, pero el orden de su existencia está roto. Los criterios con que mide la importancia de las cosas se han vuelto falsos. Ya no ve lo que es fin y lo que es medio; no distingue ya la meta del camino; ha dejado de tener la seguridad de la dirección interior. Le falta la respuesta para contestar a las preguntas últimas del "por qué" y el "para qué". y esto repercute en su existencia entera.

¿Que tiene que ver la adoración con esto? Tiene que ver mucho, pues el hombre que adora a Dios no puede apartarse jamás completamente del orden. El que adora a Dios en sus sentimientos más hondos y también, cuando tiene tiempo, realmente, con actos vivos, se encuentra cobijado en la verdad. Puede equivocarse en muchas cosas; puede quedar abrumado y desconcertado por el peso de sus acciones; pero, en último término, las direcciones y los órdenes de su existencia están seguros.

Importa mucho ver bien claro todo esto y obrar, obrar realmente, en consecuencia, es decir: ejercitarse de verdad en la adoración. Esto no constituye un propósito entre otros muchos, como, por ejemplo, cuando se dice: "Quiero ser fiel a mi palabra"; o "quiero hacer bien mi trabajo". Ahora se trata de lo que constituye el centro y la medida de la existencia.

En cierto modo todo depende de que en nuestra vida haya o no adoración. Siempre que adoramos, ocurre algo en nosotros y en torno a nosotros. Las cosas se enderezan de nuevo. Entramos en la verdad. La mirada se torna aguda. Muchas cosas que nos abrumaban, desaparecen. Distinguimos mejor lo importante y lo que no lo es, el fin y el medio, la meta y el camino. Vemos con mayor claridad qué es bueno y qué es malo. Los velos que la vida diaria pone delante de las cosas, los desequilibrios y falsificaciones de las normas, desaparecen, al menos en cierta medida.

Hemos dicho antes que debemos ejercitarnos en la adoración. Esto es importante. No debemos esperar a que ella se nos imponga y brote con naturalidad en un momento determinado. Esto ocurrirá raras veces y, si nos limitamos a ello, se presentará cada vez menos. También las cosas religiosas necesitan ser ejercitadas si queremos que se desarrollen. Dios exige la adoración, y nuestra alma la necesita; por ello, debemos realizarla como obligación y como servicio.

Si es posible, lo mejor es ponerse de rodillas para adorar. El arrodillarse es la adoración del cuerpo. De este modo imitamos la actitud de aquellas figuras (los veinticuatro ancianos) que expresaban la adoración de la tierra. Después debemos permanecer quietos; alejar el desasosiego del cuerpo y del alma; tranquilizarnos con todo nuestro ser. En el momento de la adoración sólo existimos para Dios, para nada más que Dios. Este evadirse de la opresión de las preocupaciones y deseos, de los quereres y temores, es ya por sí mismo adoración y produce verdad interior. Y

entonces debemos decir: "Dios está aquí. Yo me encuentro ante El de igual modo que las figuras del *Apocalipsis* se encuentran ante el trono. No veo a Dios, pues todas las cosas son todavía terrenas y permanecen cerradas, no patentes, en este mundo. Pero en la fe sé que Dios está ahí. El es Dios y yo soy hombre. El me ha creado. Estoy hecho por El, y en El tengo mi consistencia...". No es necesario que sigamos ya escribiendo. Ahora, el que adora, debe mirar cara a cara a Dios, a su Dios, y decirle lo que su corazón le inspire desde la verdad de esta íntima presencia ante Dios.

El que realiza la adoración experimentará entonces qué grande y beneficiosa es la verdad de aquélla. Muchas cosas que le angustiaban desaparecen. Muchas preocupaciones pierden su objeto. Sus deseos y temores alcanzan un orden. Recobra la confianza y la energía para hacer lo que la vida pida de él. Se encuentra cobijado en lo más hondo de sí mismo, y el centro de su ser encuentra firme apoyo en la verdad de Dios. Desde aquí torna de nuevo a su vida con la energía suficiente para soportar las pruebas que ésta le imponga.

La adoración de Dios en medio de la ocultación, de la no patencia del tiempo, tiene una belleza especial. La adoración se adelanta hacia la claridad venidera. Siempre que un hombre adora, penetra en la nueva creación. ¿No es maravilloso el poder hacer esto? ¿Y no es igualmente maravilloso el poder decirnos que damos gloria a Dios, mientras El se hu-

milla en la apariencia de la debilidad? ¿Que somos fieles a Dios, el cual, por amor a la verdad, soporta que la voluntad del hombre le deshonre, y le confesemos ahora que "es digno de recibir el honor, la gloria y el poder"?

Acaso lo más grande que el hombre puede experimentar es saber que él, el ser caduco y preso en la desorientación terrena, da lo que se merece al Dios que se humilla; que, en su corazón, levanta un trono a Dios y, de esta forma, pone en orden, en lo que a él atañe, todas las cosas.

LA PACIENCIA DE DIOS

I

Cuando hablamos de Dios, nos fijamos casi siempre en sus atributos, y así decimos que es santo, bueno, justo, todopoderoso, omnisciente, etc. Con los atributos de Dios ocurre, empero, algo especial. Las propiedades de un hombre están más o menos íntimamente ligadas con su poseedor, pero nunca de tal manera que lleguen a identificarse con él. Este puede perderlas y, sin embargo, seguir siendo el mismo de antes. Un hombre puede ser, por ejemplo, confiado y abierto, y más tarde volverse, por cualquier género de desengaños, receloso y cerrado; sin embargo, continúa siendo el mismo. Esto es lo que hace tan difícil la vida. Un hombre puede variar, pero no convertirse en otro; y, al cambiar, tiene que seguir siendo el mismo. En Dios no ocurre esto. Si se le quitase su justicia, no quedaría un Dios injusto, sino que, en absoluto, lo que quedaría no sería Dios. El hombre sólo tiene sus propiedades; Dios las es. Sus atributos son su mismo ser vivo. En cada uno de ellos se revela a sí mismo desde una determinada perspectiva y, a fin de cuentas, todos ellos son Uno. Nosotros no po-

demos comprender este Uno, sino sólo vislumbrarlo. Sería maravilloso poder ver que la justicia de Dios es pura bondad. Pero ello significaría comprender cómo la plenitud de los valores divinos existe, pura y sin mezcla, en la simplicidad de su esencia.

En este capítulo vamos a reflexionar sobre uno de los atributos divinos del que se oye hablar más bien poco: la paciencia de Dios.

En seguida aparece una objeción: ¿Se puede hablar en absoluto de que Dios tenga paciencia? ¿No es Dios la grandeza y la gloria mismas? ¿Y no es la paciencia, por el contrario, algo pequeño y minúsculo, la virtud propia de la existencia mezquina? Pensemos en el arrebato de Fausto: "¡Maldita sea la esperanza, maldita sea la fe, y maldita sea, sobre todo, la paciencia!" Cualquier espíritu fuerte, ¿no experimentará estos mismos sentimientos al oír esta palabra? La paciencia puede ser algo mezquino, pero no tiene por qué serlo. Así, por ejemplo, se ha dicho que la genialidad es la capacidad de tener una gran paciencia. Y esto se ha dicho con razón, pues lo extraordinario sólo puede ir creciendo en una larga preparación y con perseverancia. También de los grandes hombres de acción puede decirse que tienen que ser capaces de esperar, aunque estén ardiendo por dentro, mientras llega el momento de que la existencia se les entregue en las manos. Esto también es paciencia. E igualmente es paciencia la serena fortaleza con la que un hombre va superando su destino desde dentro.

La paciencia puede ser, pues, perfectamente una

virtud grande; acaso sea la virtud con la que el hombre se hace dueño de la realidad.

Es, pues, razonable que nos preguntemos por la paciencia de Aquel que, por definición, es grande. Y aunque, al comienzo, los pensamientos que vamos a exponer parezcan un poco alejados del tema, sin embargo, al final desembocarán en una verdad adorable y consoladora.

II

La paciencia de Dios se revela en su relación con el mundo y con el hombre. En El mismo, en cambio, no es ni necesaria ni posible, pues está seguro de su infinita existencia y se goza en ella. La paciencia comienza ya, empero, con las raíces de la creación.

Las cosas existen de la siguiente forma: comienzan, se desarrollan, alcanzan su plenitud y después desaparecen. Este proceso de desarrollo abarca a menudo períodos de tiempo muy prolongados, a veces casi inconmensurables. Ya no somos capaces, por ejemplo, de imaginar lo que la ciencia nos dice acerca de las épocas durante las cuales se ha ido formando el universo. La evolución de nuestra tierra se halla rodeada por dimensiones inabarcables, desapareciendo ante ellas; pero es, sin embargo, mayor de lo que nosotros podemos imaginar. En un momento bastante tardío de esta evolución, pero para nosotros tremendamente temprano, comienza nuestra existencia humana, que llega hasta nuestros días. ¿Por qué es

esto así? ¿Por qué el ser real se apoya en el devenir? ¿Por qué una cosa necesita tiempos tan prolongados para realizarse? ¿Por qué no existe todo simultáneamente y de una vez?

Estas preguntas pueden parecer acaso necias, pero no lo son. A nosotros, los hombres de la Edad Moderna, el devenir nos parece algo natural y hermoso. Pero la Edad Media, época verdaderamente grande, pensaba, en este aspecto, de manera completamente diferente, y lo mismo hacía la Antigüedad. En estas épocas se habría dicho que la existencia verdaderamente digna es aquélla que comienza poseyendo ya su realidad total. Dios no lo ha querido así; ¿y no es ya "paciencia" el que Dios haya querido que el mundo se desarrolle a lo largo de tiempos inmensamente amplios?

La vida se basa en la pluralidad. Las propiedades, valores y formas están repartidos. Lo que uno es, no puede serlo el otro. La serena vida del árbol, la poderosa duración de la vida en su tranquila figura, significan al mismo tiempo la renuncia al movimiento libre en el espacio, representan la vinculación a un suelo y la imposibilidad de defenderse. Para que el día pueda aparecer con su luz, es preciso que el misterio resplandeciente de estrellas de la noche le ceda su puesto. El día no es mejor que la noche; lo que ocurre es que no pueden existir juntos. Si el hombre quiere entrar en la juventud, tiene que abandonar su niñez. Ambas son maravillosas; ninguna sustituye a la otra. ¿Por qué, pues, hay que separarse de una

para entrar en la otra? ¿Por qué, si quiero hacer algo bien, tengo que dejar de hacer otra cosa que también podría realizar? ¿Por qué la fidelidad a un hombre significa siempre, en cierta manera, un cerrarse a los otros? ¿Por qué no puede estar todo a la vez en una misma cosa?

Tampoco estas preguntas son tan necias como pudieran acaso parecer. Existe en el hombre un deseo profundo de abarcar la pluralidad en la simplicidad. San Benito contempló la plenitud del mundo en un rayo de luz; y hay toda una filosofía que vive de la aspiración hacia el ser omnicomprensivo y a la vez simplicísimo. Dios ha querido que el mundo existiese en la pluralidad. Ha puesto entre una cosa y otra la de-cisión y la renuncia. En su intención de Creador, ¿no será esto algo que nosotros podemos designar justamente con la palabra "paciencia"?

El mundo es sin duda inmensamente grande, pero no infinito. No llegamos nunca a su final, pero está ciertamente limitado en cada lugar. Tampoco existen infinitas formas originarias de los seres muertos o vivos, sino tan sólo un número determinado de ellas. No existen infinitos motivos de comportamiento, sino sólo algunos, y más bien pocos. ¿Por qué es esto así? ¿Por qué existen sólo estos motivos? ¿Por qué cada determinación es, en cada caso, así y no de otra manera? Y para no salir de nosotros, los hombres, ¿no es extraño que nuestra existencia se halle limitada a un ámbito muy estrecho, el cual constituye una pequeña porción de las posibilidades del univer-

so? ¿No resulta extraño que, por ejemplo, nuestro cuerpo, por su propia esencia, no pueda extenderse más allá de ciertas dimensiones, ni tampoco quedarse por debajo de otras, o que nuestros sentidos no sean capaces de percibir más que determinadas intensidades de luz y sonido?

Y lo mismo ocurre en todo lo demás. El mundo no es infinitamente grande, sino finito y limitado. Esta realidad le da su carácter; pero ¿por qué el "carácter" sólo puede existir así?

Por otra parte, este mundo no es tampoco el único posible; podrían existir otros, aunque no podríamos decir cuántos ni de qué géneros. Tampoco es este mundo el más perfecto de los mundos posibles; afirmar esto resultaría infantil. ¿Por qué existe justamente este mundo, creado de esta manera? Dios ha querido este mundo, solamente éste. ¿Cómo puede ser que no se canse de él? Esta pregunta es muy antigua. Se le ha dado respuesta diciendo que nuestro mundo es sólo un eslabón de una serie infinita; que el poder creador de Dios no puede agotarse en un único mundo; que, por ello, a un mundo sigue siempre otro, y cada uno es sólo un paso que pronto queda superado.

Pero la revelación contradice de la manera más decidida esta idea. Existe tan sólo un mundo, justamente éste, que lleva el sello de la voluntad de Dios. Dios no lo ha querido como una cosa necesaria, sino como un hecho; no como algo infinito, sino como una figura limitada por todas partes. Pero, al mismo tiempo, lo ha querido también como lugar donde ha de

realizarse la salvadora decisión del hombre, la cual penetra en la eternidad. Más aún, lo ha querido como ámbito de su encarnación y de su destino redentor. Aquí no puede hablarse en absoluto de que existan muchos mundos. Un mundo en el que Dios se ha hecho hombre, en el puro y auténtico sentido de la palabra, es necesariamente el único mundo que existe.

¿Qué significa, sin embargo, el que Dios no se aburra de él? Significa paciencia en las raíces de la creación. Entre las imágenes que la humanidad se forja de Dios existe también la de un Creador sin paciencia: el dios indio Shiva. Este Dios construye un mundo y se siente contento de él; pero luego se aburre, y brota en él el placer de la destrucción. Comienza entonces a danzar, y lo hace sobre los pedazos del anterior; de este modo forma otro mundo nuevo. Este es un creador tal como el hombre se lo imagina según el modelo de su propia e inconstante naturaleza. Pero Dios no es como este creador.

La fe nos enseña que el mundo encuentra su sentido supremo en el hombre y que por él vuelve a Dios. Esto no es una arrogancia; el hombre puede y debe pensar así. Pero esta idea representa tanto una responsabilidad como una grandeza. "Mundo" significa, en primer lugar, lo que existe simplemente. Pero no es éste el mundo último, ni tampoco el verdadero. En un sentido superior, el "mundo" surge cuando el espíritu traba contacto con lo que existe; cuando lo siente, conoce, juzga, se decide ante ello, actúa con ello, crea. Mas tampoco este mundo es to-

davía el definitivo. El definitivo no aparece hasta que Dios llama a su criatura y surge de la gracia y la libertad, en la fe y en la caridad, el nuevo hombre habitando en la "nueva tierra" y bajo el "nuevo cielo". En este mundo pensó Dios al crearle.

Su desarrollo presupone, pues, al hombre. La ciencia nos dice, empero, que antes de que el hombre apareciese existieron unos tiempos de evolución tan amplios, que superan nuestra imaginación. ¿Por qué pasa tanto tiempo hasta que adviene lo verdadero y auténtico? Si ya la existencia ha de desplegarse a lo largo del devenir, ¿por qué no existe ya al comienzo una primera cosa que posea en sí el sentido y lo desarrolle? De nuevo se manifiesta aquí una paciencia que todo lo soporta.

Nosotros vivimos, y el ámbito de lo vivo constituye nuestro verdadero reino. En el fondo, no sabemos absolutamente nada de lo que no tiene vida; tan sólo lo percibimos como límite misterioso, atrayente y al mismo tiempo lleno de peligros. ¿De qué forma se realiza esta vida? No como lo inanimado, con necesidad estricta, por el camino más corto, según la relación exacta entre los fines y los medios necesarios, sino de un modo completamente distinto y difícil de describir. Pensemos, por ejemplo, en la relación de la vida con el tiempo. La vida "necesita tiempo", y ello en un sentido completamente especial. No lo necesita sólo según la medida exterior. El tiempo que tarda en formarse un cristal de roca es incomparablemente más largo que el que tarda un

animal en desarrollarse; y, comparado con el tiempo que tarda en formarse una estrella, el tiempo de toda la vida junta parece insignificante. Sin embargo, lo vivo necesita "más" tiempo que lo que no tiene vida; posee una relación totalmente diferente con el tiempo. Lo vivo tiene que poder "perder" tiempo. No debe ser agobiado por la medida del tiempo. Tiene que poder jugar, portarse inútilmente, dar rodeos. El dar rodeos y el detenerse son tan importantes en su formación como el acercarse y el avanzar; y la acción superflua es tan necesaria como la ordenación al fin.

El que toma como modelo las formas de realización de lo inanimado experimenta la sensación de que el modo de comportarse de lo vivo es irracional. Visto desde la máquina, lo vivo le parece poco de fiar, derrochador. Siente el impulso de poner orden en ello, de ahorrar tiempo y energías, materias y formas. Intenta configurar la vida utilitariamente. Pero la mayoría de las veces sólo consigue que lo mejor de ella se agoste, si es que no queda todo destruido. No ha permitido que la vida tenga su propio modo de ser; no ha tenido paciencia con ella.

Cuando niños, sin duda, todos hemos recogido semillas y las hemos sembrado; después, hemos ido a mirar, hora tras hora, a ver si nacía algo; por fin, hemos escarbado en la tierra, y más tarde hemos visto y experimentado que de allí nada brotaba. De igual manera, probablemente hemos ido a apretar los capullos de una planta, e incluso los hemos abierto,

para que las flores naciesen más pronto. Sin embargo, nos hemos sentido desgraciados porque, al hacer esto, todo se estropeaba. No sabíamos cómo hay que tratar a la vida. No teníamos paciencia con ella.

El que Dios haya querido la vida terrena es una manifestación de su paciencia, pues únicamente con paciencia puede la vida desarrollarse. Dios contempla cómo la vida juega y se explaya, cómo se detiene y da rodeos, cómo derrocha materias, energías y formas. Ve cómo la vida se contrapone extrañamente a todo lo que se llama utilidad y orden racional, y contempla cómo justamente en ello consiste su máxima excelencia. Dios ve las maravillosas casualidades, las bellas insensateces de la vida y las permite. Dios es paciente y tiene que ser feliz en su paciencia. Si la paciencia no tuviese poder en todas partes, en la tierra, en el aire, en la luz, en las materias y en las energías, no florecerían las plantas, ningún animal pondría en movimiento su naturaleza y el hombre no tendría una sola hora feliz.

El amor de Dios no quiere alcanzar en un tiempo breve lo que sólo puede desarrollarse en un tiempo largo. Permite el juego, se alegra de que las cosas florezcan y sean derrochadoras, da un margen para lo superfluo y lo aparentemente disparatado. El amor divino da tiempo a la inseguridad, a la duda, a la indecisión. No se entremezcla cuando lo vivo quiere detenerse y se enreda, sino que espera hasta que queda de nuevo libre y encuentra la dirección. Es bello pensar cómo tiene que ser Dios para que haya creado lo vivo de la manera que es, y haya hecho que la

existencia pueda consistir en esto. Lo que en todas estas cosas se pone de manifiesto es justamente su paciencia.

¿Y qué ocurre con lo que no sale bien, con lo imperfecto y malogrado? ¿Qué haríamos nosotros si, habiendo construido todo un reino de formas, habiendo puesto en movimiento todo un proceso, viésemos que aquí una cosa no sale bien, que allí otra sólo guarda a medias el orden y que más allá una tercera ocupa un lugar falso? Intervendríamos, romperíamos, extirparíamos, ¿no es verdad? No veríamos el valor que se encuentra también en lo imperfecto; no percibiríamos la partícula de sentido que lleva en sí incluso lo malogrado; olvidaríamos la importancia que esto tiene para la calidad superior.

¿Hemos pensado alguna vez en cómo sería, por ejemplo, una familia en que el padre y la madre fuesen sanos y trabajadores; los hijos, inteligentes y bien educados; la casa, confortable, limpia y de buen gusto; y en la vecindad no existiesen la pobreza, la enfermedad, la pereza? No podríamos soportar el vivir en ella; y, con toda probabilidad, las cosas irían al final por un mal camino. ¡Ay del hombre sano para el que el enfermo es algo que no tiene derecho a existir! ¡Ay del hombre sano que quiere aniquilar al enfermo en lugar de ayudarle, o al menos soportarle, si no le puede ayudar! Se pondrá enfermo de su misma salud. ¡Ay del hombre fuerte que no sabe que su propia fortaleza es salvaguardada, se hace generosa y libre por su atención para con el débil! Su-

cumbirá a causa de su propia fortaleza no salvaguardada.

Todo esto significa que la vida no es posible sin paciencia. La paciencia sobrelleva lo imperfecto, se modera ante lo defectuoso, trata con cariño lo malogrado y lo recubre con aquel cuidado misterioso que no es sólo misericordia, sino también un sentimiento de secreta solidaridad ante el destino. Con ello el hombre lo único que hace es proseguir lo que Dios realiza ya en las raíces de la existencia. El que ha creado esta existencia ha hecho de la paciencia condición de la vida humana.

Dios es santo; quiere que se haga el bien; condena la maldad, la odia; Dios es también poderoso. ¿Por qué, pues, no impide el mal? ¿Por qué el bien tropieza con tantas dificultades? ¿Por qué permite Dios que parezca como si la maldad fuese la verdadera fortaleza?

El bien no puede realizarse de la misma manera que se forma un cristal o crece una planta; tiene que ser querido. Y tiene que ser querido no a la manera como un animal busca su presa, sino espiritualmente, en libertad. Así, pues, si el bien debía ser realizado, Dios tenía que crear al hombre libre; realmente libre, sincera y auténticamente libre. Esto significaba al mismo tiempo la posibilidad de que el hombre no quisiera el bien e hiciese el mal. Dios tenía que dar cabida a esto. Tenía que contar también con la posibilidad de que el mal adquiriese aparentemente el dominio.

¡Cómo crece la paciencia de Dios! Al principio

esta paciencia significaba la afirmación de lo finito y del modo de ser propio de lo finito; después hemos visto que era el respeto ante la vida; y ahora nos aparece como respeto a la libertad. Dios no ha construido el mundo como podría haberlo hecho alguien internamente indiferente que, pensando objetivamente, tuviese en cuenta lo que resultaría de la naturaleza de éste, sino que él mismo toma parte en el mundo. Toda la revelación habla de que Dios ama su creación; de que quiere que marche bien. La creación es su alegría y su gloria. ¿No dice la Escritura que Dios, después de haberla creado, afirma y constata que es "buena" e incluso "muy buena" (*Génesis*, 1, 31)? ¿No ha salido garante de ella con su propia gloria de Creador? Y, sin embargo, otorga, en la libertad, el espacio que ésta necesita para ser libertad, pero también la posibilidad de que ésta estropee su obra.

Dios otorga incluso la posibilidad de rebelarse contra él. El hombre puede apartarse de Dios. Dios le deja su libertad. El hombre puede negar a Dios; intentar aniquilarle por medios científicos, o filosóficos, o éticos; rebelarse contra él, blasfemar, manchar su santo nombre. Dios le deja. Sólo los hombres píos llenos de cobardía sueñan con que el rayo de Dios caiga sobre los blasfemos y la gloria de Dios resplandezca en esta condenación. Es posible que esto haya ocurrido alguna vez, pero nosotros lo dudamos. En todo caso, de ordinario no ocurre, pues sobre nuestra existencia se extiende el misterio del silencio de Dios.

Los rayos no cesarían jamás de caer sobre nuestras cabezas si Dios quisiera castigar toda rebelión cometida contra él. Dios deja que la rebelión siga su camino. El castigo resulta así más espantoso, y consiste justamente en aquello que la rebelión hace: en la horrorosa destrucción que el rebelde causa en sí mismo. Esta destrucción permanece ahora oculta, pero se revelará algún día. Este silencio es paciencia de Dios.

Ha ocurrido incluso lo más impensable: que Dios ha venido al mundo. El Creador ha venido a lo creado por él; el Señor, a lo que le pertenece. Ha ocurrido que Dios se ha hecho hombre. No sólo que se introdujo en el hombre y obró a través de él, sino que se convirtió en hombre, de tal manera que este hombre era Dios. Cuando este hombre decía "yo", era Dios el que lo decía. Y todo lo que le aconteció a este hombre se convirtió también en destino divino. Esto ocurrió en Jesucristo. Jesucristo estaba lleno de verdad; era "la luz verdadera que, viniendo a este mundo, ilumina a todo hombre" (*Juan,* 1, 9). Estaba lleno de amor y poseía todos los poderes necesarios para ayudar, salvar, hacer feliz a los demás. Una posibilidad infinita se abrió de esta manera; todo habría podido orientarse hacia ella, y el descubierto reino de Dios habría podido llegar a realizarse. ¿Cómo se portaron los hombres con Jesucristo? Se cerraron a él; se volvieron contra él; hicieron todo lo posible por deshonrarle y aniquilarle. Pero El soportó todo

con una paciencia que supera lo que nosotros somos capaces de comprender. Vislumbramos cuán grande era esta paciencia al leer el pasaje en que incluso los suyos, a pesar de su buena voluntad, se muestran tan cerrados, que Cristo prorrumpe en estas palabras: "¿Aún no entendéis y caéis en la cuenta? ¿Tenéis vuestro corazón embotado? ¿Teniendo ojos no veis, y teniendo oídos no oís?... ¿Aún no entendéis?" (*Marcos,* 8, 17-21). En este pasaje, en que Cristo casi "pierde la paciencia", percibimos la grandeza inmensa de esta paciencia que calla. ¡Qué autohumillación tan grande la del Todopoderoso! ¡Someterse a los límites del Redentor, que todo lo tiene, pero sólo puede darlo de tal manera que no atente a la libertad del hombre! La libertad del hombre, creada por Dios mismo, es el límite que se le enfrenta; y él lo respeta hasta la muerte. ¡De qué profundidades brota la advertencia a los discípulos, que, en su indignación, quisieran hacer bajar fuego del cielo sobre la aldea de samaritanos que no les quiso dar hospitalidad! Jesús dice: "No sabéis de qué espíritu sois" (*Lucas,* 9, 55). En realidad, la indignación de los discípulos es grandiosa y magnánima, pero Jesús les hace percibir que el origen de sus propios sentimientos se encuentra en otro lugar completamente distinto.

La paciencia de Cristo, la paciencia del Padre, que ve a su Hijo sometido a estos límites y que, comparado con Júpiter, que hace uso de sus rayos, es un

loco, ¿quién puede medirla? Pero volvamos al comienzo. ¿No vive todo ser de la paciencia de Dios?

Dios es el que todo lo es, el todopoderoso, el perfecto y eterno. El mundo, en cambio, es finito, limitado, imperfecto y perecedero. ¿Cómo puede Dios querer este mundo? ¿Cómo puede Dios crear este mundo, y tras crearle, soportarle? No debemos hacer fácil la respuesta. Admitamos la pregunta. Sintamos el peligroso abismo que en ella se encierra, la amenazadora oscuridad con que rodea nuestra existencia. ¿No nos ha ocurrido alguna vez hallarnos sentados a una mesa, y que ante nosotros revolotease un mosquito, y nos hemos puesto impacientes y dado manotazos? La pequeña intranquilidad producida por el mosquito nos irritaba. ¿Qué pasaría si Dios tuviese estos mismos sentimientos con respecto a nosotros, los hombres, y con respecto al mundo, que, ante él, es sólo como un mosquito que revolotea? No es absurdo hacer esta pregunta. No lo es en modo alguno. Dios no es un Dios idílico, amigable y bueno, sino un Dios ante el que todos los horrores del mundo carecen de importancia. ¿Qué es lo que en El hay para que nos soporte? ¿Para soportar no sólo nuestra maldad, nuestra rebelión, nuestra desobediencia, sino, sencillamente, nuestra existencia, tan pequeña, y que de tan extraño modo realiza ante él su naturaleza? ¿Por qué no nos hace desaparecer? ¿No percibimos la paciencia de Dios, la realidad poderosa, profunda, serena, paciente, comprensiva, que en ella se manifiesta y ejerce su dominio? ¿No co-

nocemos la autorrevelación de Dios, que consiste en que es esencialmente la paciencia misma? ¿Y no nos damos cuenta de que sólo en ella tenemos la garantía, el refugio y la seguridad de nuestra existencia?

III

Todavía no hemos planteado, sin embargo, del todo el problema de la paciencia de Dios; ni siquiera lo hemos planteado bien. Nos hemos preguntado por ella de igual manera que preguntamos, por ejemplo, cuál es la esencia del organismo o cuáles son las leyes del universo. Pero esto no basta. La pregunta no debe formularse en estos términos: ¿Qué es la paciencia de Dios "con los hombres"? Sino así: ¿Qué es la paciencia de Dios conmigo? Esta pregunta hemos de hacerla con toda la seriedad del que toma parte en ella, y con la confrontación real que se da en el diálogo y la responsabilidad: "Tu paciencia, Señor, conmigo, ¿qué es?"

A lo largo de la evolución inmensa del mundo, hasta llegar hasta mí, Dios ha ido preparando la posibilidad de que yo pudiese existir. Ha querido que el mundo adquiriese su sentido en mí, de un modo tal como no lo puede adquirir en ningún otro. En la larga serie de generaciones que me han precedido ha preparado las energías y motivos con los cuales se formó el comienzo de mi existencia. Me ha hecho nacer de la vida de mis padres y ha seguido mi vida con vigilante amor. Ha soportado mis locuras. Me

ha dado libertad para el bien y para el mal. Con su mirada serena, su imperturbable juicio y su respeto divino a mi libertad ha visto cómo yo faltaba. Ha escuchado mis promesas: las incontables promesas hechas, siempre quebrantadas y renovadas, y vueltas a abandonar una vez más. Ha visto cómo empleaba mi tiempo, mi capacidad de amar, mis energías de actuar en innumerables cosas, inquieto e inconstante en todo, y sólo empeñado en dejar de hacer lo verdaderamente importante... Y así otras muchas cosas más; todo el que recapacite sobre lo que llevamos diciendo hará bien en proseguir estos pensamientos hasta llegar a lo más personal.

Su paciencia ha visto y ha soportado todo esto. ¿Qué responde nuestro corazón? ¿Y de qué otro modo ha de responder sino pidiendo, hondamente preocupado, que esta paciencia no se agote? Pero también ella puede agotarse alguna vez, no porque se debilite, sino porque, ante la Verdad de Dios, ya ha resultado suficiente. Señor, no permitas que se llegue a esto. En el Evangelio se encuentra el consolador relato de Pedro, que pregunta a Jesús: "Señor, ¿cuántas veces he de perdonar a mi hermano si peca contra mí? ¿Hasta siete veces?" Y el Señor responde: "No digo yo hasta siete veces, sino hasta setenta veces siete" (*Mateo,* 18, 21-22). Si a nosotros, que vivimos en la impaciencia propia de nuestra caducidad, Dios nos invita a que perdonemos la falta que nos molesta, setenta veces siete, y, al invitarnos a ello, nos cree capaces de hacerlo, ¿no será capaz El,

el Señor de la paciencia, y no querrá también, perdonar infinitas veces siete? La paciencia de Dios corresponde a nuestra debilidad y es la justificación de toda confianza.

Existimos por la paciencia de Dios. El hecho de que exista algo finito es obra de su paciencia. ¡Qué grandeza alcanza su naturaleza, vista desde la aparente insignificancia de esta fuerza! Ella es también la energía mediante la cual somos capaces de soportar nuestra existencia. ¿Qué es lo que hace tan dura y pesada toda la miseria que brota de nuestro destino: deshonra y enfermedad, malentendidos y enfermedad, trabajo odiado e inútil, desgracias y pérdidas? El hecho de que exista, aunque no es necesario que exista. La razón y la experiencia nos dicen ciertamente que la vida es así y que las cosas ocurren de ese modo. Vemos también que así son y así marchan realmente, queramos o no. Pero lo que no comprendemos es que deban ser y marchar necesariamente así. Nuestro corazón protesta contra ello, y por muy insensata que parezca la protesta, está justificada. Las preguntas que nos vienen dadas con nuestra misma naturaleza —¿por qué me ocurre esto, por qué soy yo así, por qué tengo en absoluto que existir?— no alcanzan respuesta ninguna, pues en el fondo representan la pregunta por el sentido de lo finito en cuanto tal.

Comprendo por qué, cuando una determinada causa actúa, brota de ella una determinada consecuencia; lo que no comprendo es por qué justamente yo

tenía que caer bajo esta causa. No comprenderé jamás por qué se me han dado unos medios tan escasos que no puedo conseguir lo que deseo; no comprenderé jamás por qué tengo esta predisposición a esta enfermedad, esta insuficiencia en mis cualidades, esta incapacidad del corazón. Este es el punto en que sólo una cosa sigue adelante: la paciencia. Pues la paciencia, en lo más profundo de sí misma, significa la aceptación de lo que existe. La impaciencia es la protesta contra los hechos. Y, vistas las cosas desde el mundo, no hay en el fondo razón ninguna para no ser impaciente. ¿Por qué no he de intentar evadirme a su impenetrable injusticia, tomando lo que se me niega y rehusando aquello que me ha sido impuesto? La respuesta llega sólo a través de Dios. No dice: "Porque él lo ha determinado así". Esto no haría más que provocar una repulsa más violenta. Dice de esta manera: "Porque él mismo se ha asociado a mi condición". En todo lo que se te exige a ti se prosigue una misteriosa exigencia que Dios se impone a sí mismo.

La mayor indigencia no me viene de lo que me sucede, sino de lo que soy. Esta indigencia se hace cada vez mayor, a medida que la vida dura más. En la niñez se encuentra todavía oculta; en la juventud es disimulada y encubierta por la esperanza propia de la vida joven; más tarde, el sentimiento de la madurez cada día mayor da la confianza de que las cosas van mejor. Pero después comienza a hacerse patente la insuficiencia. El recuerdo de las resoluciones tomadas y no realizadas se impone. Las realidades

indignas y feas que se dan en la propia naturaleza ascienden al nivel de la conciencia. El hecho de que yo soy éste, sólo éste, y jamás puedo ser otro, va imponiéndose de manera inevitable. El sentimiento de estar encerrado en mí mismo no me abandona. En medio de la energía con que me presento y actúo, en medio de todas las distracciones del día, surgen el miedo, el hastío y el escepticismo.

Esta es la verdadera indigencia. ¡Si fuera posible ver lo que se esconde tras los gestos de la autoridad y del dominio del tema, de la sabiduría de la vida y de la superioridad sobre el mundo, del sentido de empresa y de la fuerza de actuación, de la belleza y la elegancia! ¿Cómo podrá el hombre soportar esta indigencia? En realidad, no la soporta; pues, ¿qué son las diversiones sino una huida del hecho de ser el que se es? ¿Qué son todos los artificios del adorno y del vestido, del juego y del disimulo, sino astucias para evadirme de mí mismo? ¿Qué son las formas de frivolidad, los títulos y el lujo, sino intentos de llegar a ser en apariencia lo que no se puede ser en verdad?

¿Y qué decir de la caducidad de las cosas? Los días pasan, uno tras otro; el atardecer vuelve a estar ahí otra vez; la primavera se agosta antes de haber disfrutado realmente de ella; las horas alegres tienen ya en su comienzo el sabor de lo que les sigue; las obras, al llegar a su plenitud, dicen: "¿Lo ves? Igual que la última vez"; los rostros que a uno le rodean van envejeciendo, y el propio tiempo desapa-

rece. ¡Desde qué profundidades tan grandes del corazón humano habla Walther von der Vogelweide cuando dice:

¡Ay! ¿A dónde han huido todos mis sueños?
¿He soñado mi vida, o es verdadera?
Lo que yo consideraba valioso, ¿tenía realmente im-
Hasta ahora he dormido, y no lo sabía. [*portancia?*
Ahora he despertado, y no conozco
lo que antes conocía como si fuera mi otra mano.
La gente y el país que en otro tiempo criaron mi ni-
[*ñez*
se me han vuelto extraños, como si hubieran sido fin-
[*gidos.*
Mis antiguos compañeros de juego se han vuelto pe-
[*sados y viejos.*
Los campos están arrasados, el bosque está sin cuidar.
Sólo el agua corre como en tiempos pasados.
Verdaderamente, me parece que mi desgracia se me
[*ha vuelto demasiado grande.*
El mundo está lleno de desgracias.
Cuando me acuerdo de los días felices,
perdidos para siempre, como una gota de agua en el
mi dolor se hace más grande. [*mar,*

La consunción interior, la continua desaparición del propio ser; ¿quién no ha pensado ya que el final de todo esto tiene que ser más bello que este continuo ir hacia el fin? ¿Quién detiene al hombre para que no obre en consecuencia y ponga punto final?

Cuando esta experiencia ha adquirido cierta fuerza, ningún ideal se opone ya a ella, pues el ideal vive del calor del corazón, y éste comienza ya a enfriarse. Tampoco se opone ninguna ley moral, pues ésta debe estar bañada por la vida interior, y justamente ésta se encuentra ya cansada. Solamente la fidelidad a una realidad última, no nombrable todavía, puede detenernos; un sentimiento del honor, que no nos permite abandonar nuestro puesto; el decoro de saber que uno no se pertenece a sí mismo. Estos son hilos muy finos, fuerzas muy pequeñas, que, según parece, no se pueden someter a una prueba demasiado seria. Pero, en verdad, son las cuerdas más íntimas de aquello por lo que lo existente se afirma en el ser: la paciencia. Cuando se conoce su verdadera esencia, es decir, cuando uno se da cuenta de que son el reflejo humano del infinito y todopoderoso poder que conserva lo finito, el reflejo de la paciencia de Dios, estas cuerdas se vuelven más fuertes que todo lo que agobia, y corroe, y destruye.

Esto es lo más elevado e íntimo: el acuerdo del Creador con la criatura para soportar con paciencia la existencia finita. ¡Misteriosa alianza! ¡Escasa, dura fuerza en que todo reposa! No hay nada, por rico, floreciente, creador, audaz que sea, que no se encuentre sustentado por ella.

Lo grande se muestra a veces de manera más clara en las cosas sencillas que en las maduras y muy desarrolladas. Yo pienso que en las cosas sencillas se en-

cuentra la realidad última y la más menesterosa, pero de la que, sin embargo, todo vive. El que se da cuenta de ella y la domina, se encuentra protegido. Ya no puede perder nada, pues ha dado todo por perdido. Y esta realidad se encuentra a mayor profundidad que todas las demás. Es el centro.

DOMINIO DE DIOS
Y
LIBERTAD DEL HOMBRE

Existe un conjunto de preguntas que reaparecen a menudo en el pensamiento cristiano. Son, por ejemplo, las siguientes: Si Dios lo sabe todo, conoce también el futuro y sabe lo que el hombre va a hacer; en este caso, ¿cómo puede ser ya libre el hombre? Si Dios es causa de todo, todo lo que ocurre es obra suya; entonces, ¿cómo puede existir, junto a la actividad de Dios, una actividad propia del hombre? Dios es bueno, quiere el bien, su voluntad todo lo puede; ¿cómo resulta, entonces, posible el mal? Y puesto que el mal existe, y existe en una proporción terrible, como se ve obligada a constatar de continuo nuestra experiencia, ¿es Dios realmente todopoderoso? Y si Dios es todopoderoso, ¿cómo participa en la acción mala? ¿Puede ser, en este caso, bueno todavía? ¿No es, en verdad, un ser terrible?

Estas preguntas son agobiantes y difíciles. Muchas épocas de la historia —pensemos, por ejemplo, en la época de la Reforma protestante— las han sentido con toda su fuerza. Ciertas personas serias, melancólicas, interiormente vulnerables, son especialmente sensibles a ellas. Los sacerdotes y los médicos conocen el poder que preguntas de este tipo pueden lle-

gar a alcanzar sobre los hombres. A veces este poder es tan grande, que los vuelve enfermos, los hace incapaces de vivir; y, si se consigue curarlos, esto sólo se alcanza a costa de muchos esfuerzos.

Vamos a profundizar en estas cuestiones, en la medida en que esto resulta posible en el reducido espacio de un ensayo. Si conseguimos encontrar una respuesta a estas preguntas, o, cuando menos, tomar una clara posición frente a ellas, habremos ganado realmente algo. Aun prescindiendo de esta finalidad, nos guía en este trabajo una segunda intención. Pretendemos ganar claridad no sólo sobre el objeto del problema mismo, sino también sobre el carácter que los problemas de este tipo tienen en general. Es decir, aspiramos a tener ideas claras no sólo sobre lo que aquí, justamente aquí, es verdad, sino también sobre la manera como han de plantearse estas preguntas difíciles, e incluso peligrosas, acerca de la verdad, para llegar a un buen resultado.

Ante todo, es preciso reducir a una fórmula sencilla el conjunto de problemas de que aquí se trata. Con ello habremos conseguido mucho, pues —ya hablaremos más tarde de ello— una gran parte de la dificultad propia de los problemas de este género viene de la confusión y el entrelazamiento de los diversos puntos de vista, de la mezcla de pensamientos y sentimientos, conceptos e inquietudes internas. Demos, pues, expresión al problema de que aquí se trata radicalmente, mediante esta pregunta: ¿Cómo

puede existir una libertad humana real, si Dios es omnisciente y todopoderoso?

Podríamos, desde luego, proceder inmediatamente a examinar esta cuestión, investigando, por ejemplo, cómo se relacionan en el obrar humano la voluntad de Dios y la voluntad del hombre; ver la participación que cada una de ellas tiene en la acción; investigar la forma como se reparte, por así decirlo, la responsabilidad, etc. Esta labor sería, empero, muy difícil; y aun cuando con ella conseguiríamos varias cosas buenas, el resultado final no sería ciertamente consolador. Por otro lado, si tuviésemos la impresión de haber encontrado realmente una solución, y nuestro entendimiento se sintiese tranquilizado, entonces tendríamos muchos motivos para desconfiar. En verdad, habríamos falseado algo en el proceso: o bien habríamos eliminado la voluntad humana, consistiendo la respuesta en afirmar la mera omnipotencia de Dios, supresora de la libertad del hombre; o bien, por el contrario, habríamos concedido a ésta sus derechos, pero señalando un espacio libre en torno a ella y limitando la voluntad de Dios, con lo cual suprimiríamos el carácter divino de esta voluntad. Cuando aparece una "solución" que parece tener realmente en cuenta todos los datos, esta solución es del mismo tipo de aquélla, tan conocida, según la cual Dios no hace el mal, sino que lo consiente. Al examinar detenidamente esta "solución", se ve que, en el fondo, no da respuesta alguna, y lo único que hace es apaciguar al sentimiento. Pero el problema en

cuanto tal sigue ahí, planteado, y espera una respuesta.

Por este camino no podemos seguir avanzando. Es preciso abordar la cuestión de un modo diferente, si no queremos malgastar sencillamente nuestro entendimiento, y caer, con ello, en el peligro de discusiones y ergotismos, de que está llena, desgraciadamente, la historia del pensamiento cristiano.

Un día, en un concurso científico, se planteó el problema de resolver unas ecuaciones de un determinado grado, bastante elevado. La respuesta al problema fue dada por un joven y genial matemático, que mostró la razón por la que tales ecuaciones no podían ser resueltas. Algo parecido tendremos que hacer aquí. Si nos proponemos dar una respuesta directa al problema que nos ocupa, no lo lograremos. Tendremos que investigar dónde se encuentran las raíces de la especial dificultad de que aquí se trata, y ver si esta dificultad es soluble en absoluto. Si hacemos esto, encontraremos lo siguiente. Para resolver la cuestión deberíamos ser capaces de hacer algo que excede nuestras posibilidades. Para entender cómo la voluntad humana puede existir al mismo tiempo que la divina. deberíamos llevar estas "magnitudes" al mismo plano, reducirlas a un común denominador. Pero ello es imposible. Por tal razón, a este problema —y lo mismo ocurre con otros problemas parecidos— no se le puede dar de hecho una respuesta. La única respuesta sincera consiste en reconocer que el problema es insoluble y decir por qué lo es. Cuando alguien cree haber conseguido algo más, entonces ha

ocurrido una de estas dos cosas: o el problema ha sido eliminado, o la presunta solución contiene en sí, oculta pero irresuelta, toda la anterior dificultad. El problema de que aquí tratamos se refiere a la existencia del hombre ante Dios, es decir, a la manera como lo creado, en tanto que creado, existe. No podemos dar respuesta a este problema, porque nuestro entendimiento no es capaz de pensar la relación que existe entre el Dios soberano y omnipotente y el hombre creado, finito. Reconocer esto constituye uno de los elementos de la verdad de la existencia. Debemos cargar con la insolubilidad del problema, convirtiéndola en una confesión de humildad y en una forma de adoración. Es así como la dificultad se "soluciona"; no conceptualmente, sino en la acción viva.

¿Qué responderemos, empero, si alguien objeta que esta insolubilidad significa, justamente, un absurdo? ¿Si alguien afirma que una fe que obliga al hombre a admitir tales cosas, va contra la razón y el honor, y que el hombre tiene derecho, más aún, obligación de librarse de ella? ¿Si, yendo más allá, intenta mostrar que a la base de estas antiquísimas cuestiones se encuentra una de esas contradicciones radicales de la vida que ha estudiado la psicología profunda de nuestros días? En este caso, el hombre no tendría cosa más urgente que hacer que librarse de estos problemas. Debería reconocer que son, en última instancia, problemas aparentes, y dedicar a tareas auténticas y fecundas la energía que hasta ahora ha venido empleando en ellos. Esta afirmación es

realmente impresionante, tanto más cuanto que puede hacer referencia a determinados fenómenos, muy sospechosos, que se encuentran unidos con tales cuestiones; así, por ejemplo, ciertas formas de escrúpulos contra la fe, ciertos modos violentos de impaciencia y de fanatismo, la melancolía y tristeza religiosas, y otras cosas por el estilo. Pero tal afirmación, ¿está justificada?

¿No hay en nuestra vida cotidiana fenómenos que, desde luego, no dan una respuesta al problema que aquí nos ocupa, pero que, sin embargo, nos hacen conocer que su enigma no proviene de un sinsentido, sino que está sostenido y sustentado por un auténtico sentido? Estos fenómenos existen, y nosotros vamos a examinar ahora uno de ellos.

Cuando una fuerza física actúa sobre una cosa inanimada —por ejemplo, una palanca que presiona sobre una piedra—, se desarrolla inmediatamente una coacción, una acción obligada. La presión de la palanca elevará la piedra a la altura que corresponde exactamente a su fuerza. Esto ocurre así necesariamente, siempre y en todas partes.

¿Qué relación se da, en cambio, entre el sol y una simiente sepultada en la tierra? El calor y la luz solares hacen que se abra, que lance las raíces hacia abajo y el tallo hacia arriba, surgiendo así de ella poco a poco, con el transcurso del tiempo, la planta. El calor y la luz actúan sobre la simiente; pero ¿lo hacen de la misma manera que lo hacía la presión de la palanca sobre la piedra? Es evidente que no.

La diferencia se percibe ya en la misma manera de hablar. De la palanca decimos que "levanta la piedra"; de la luz, en cambio, afirmamos que "despierta la simiente". En la simiente la acción de la luz está referida a la fuerza propia de la vida. La acción de la luz hace que la iniciativa de la vida se despierte y que, desde el centro vital mismo, se ponga en marcha el proceso del crecimiento. Lo que en este proceso acontece está "causado", en todo momento, por la luz; pero no simplemente en la forma de una transformación directa, sino a través de la fuerza propia de la vida.

¿Cuál es la relación que se da entre los espíritus? Cuando un hombre quiere ganar a otro hombre para sus fines, puede lograrlo de varias maneras: influyendo psicológicamente sobre él, amenazándole o haciéndole promesas, poniendo en juego la fuerza de la simpatía, despertando su vanidad y dirigiendo, mediante todo esto, su juicio; puede no contradecir las razones del que le escucha, pero hacer que las abandone; puede repetir constantemente su propia opinión, reforzarla, grabarla en el sentimiento y la fantasía del otro, de tal forma que éste se doblegue y acabe sencillamente por adoptarla. Esta manera de actuar se parece a la que ejerce la palanca sobre la piedra, o un jardinero hábil sobre las plantas. No es una acción espiritual, sino psíquica; es una sugestión, una coacción anímica. La auténtica acción espiritual es completamente distinta. Consiste en que un hombre exponga a otro la verdad; en que se la exponga de una forma tan clara, tan profunda, tan grande y

tan pura, y haga ver de tal modo su sentido, que la verdad se imponga interiormente al oyente, y éste, sinceramente convencido, la abrace. En este caso no ha tenido lugar coacción alguna. Por el contrario, lo más íntimo del espíritu ha sido solicitado, y éste, al conocer, se ha desplegado desde dentro de sí mismo. La verdad es la vida del espíritu. Mediante la palabra, el parentesco íntimo del espíritu con la verdad es tocado, a fin de que, por sí mismo, asienta. Pero el entusiasmo del que expone la verdad, y la fuerza de su convicción, deben estar limitados por el respeto y la conciencia de la responsabilidad de una manera tal, que no influyan como un poder sobre el que escucha, sino que lo despierten a la conciencia de sí mismo. La acción de la luz sobre la simiente liberaba ya lo más íntimo y propio de ésta. Esto mismo acontece más todavía aquí, y de otra manera: la auténtica influencia espiritual sólo resulta posible en absoluto por la libertad, dirigiéndose hacia el centro creador y captador del sentido.

Pongamos un último ejemplo. El amor que una persona siente por otra es una fuerza muy grande e influye sobre él de una manera muy honda. Pero existen diversas maneras de amar. Una de ellas es de naturaleza directamente instintiva y busca la satisfacción corporal. Otra, en cambio, es de naturaleza espiritual, pero se basa, en último término, en la voluntad de hacer depender a la persona querida de uno mismo y en dominarla. Cualquiera que observe las relaciones existentes entre los hombres percibe que

esta manera de amar es la regla casi general. Pero, en el fondo, esta forma de amar no es otra cosa que egoísmo, sólo que este egoísmo da un rodeo a través del otro. Esta forma de amar quita la libertad, coacciona, esclaviza.

Pero existe también el amor auténtico, que ve en el otro la dignidad de la persona. Su característica fundamental es el respeto. También este amor actúa, pero lo hace despertando al ser querido a la conciencia de sí mismo. Se preocupa de que éste se convierta en un yo auténtico. Le busca por él mismo. Y su misterio consiste en que se realiza a sí mismo tanto más profundamente cuanto mayor sea la fuerza con que el otro despierta a su propio yo. Por este motivo, su acción consiste precisamente en llamar al otro a su propia libertad. Si se le pidiera que explicase lo que por el amor ha sucedido en él, respondería probablemente: "Le debo todo; y solamente por él he llegado a ser yo mismo." ¡Paradoja maravillosa! Verdaderamente es éste el misterio supremo de la vida.

¿Qué es lo que en los párrafos precedentes hemos hecho? Hemos ido avanzando de una forma de actuar a otra distinta; desde la más baja a la más elevada. En cada paso ha cambiado algo decisivo. Siempre se ha realizado una acción, y ésta se ha ido haciendo incluso más fuerte cada vez, más esencial, más radical. Lo que la luz realiza con la simiente es más que lo que la palanca hace con la piedra; todavía mayor es el influjo de un espíritu sobre otro espíritu; y ma-

yor aún es el dominio del amor en la vida de la persona amada. Pero, al mismo tiempo, el influjo se hacía más discreto, y ello tanto más cuanto más avanzábamos. La llamada a lo que constituía la realidad propia del objeto era cada vez más fuerte, pero también resultaba cada vez más evidente la libertad. No era sólo que el que actuaba respetase la libertad en el objeto de su acción, sino que la forma de actuar estaba referida precisamente a la libertad, más aún, se esforzaba por desvelar esta libertad.

Esta serie progresiva de los diversos modos de amar, ¿tiene su final en el hombre? Vimos que, ya en el ámbito de lo humano mismo, la forma de amar presenta innumerables grados. Desde esta perspectiva, la forma de comportarse de cada hombre se distingue grandemente de la de otro. ¡Cuántas diferencias existen en el respeto, la generosidad, el desinterés, la fuerza creadora del espíritu, la potencia procreadora del amor! La serie de estas realidades es inmensamente larga, traspasa todo lo creado. ¿No podría trascender más allá de lo creado? ¿No podría tener un sentido para Dios mismo? Esto no significa que pongamos a Dios como prolongación del mundo; lo que afirmamos es que, en cada línea, existe el reflejo de algo que, de manera esencial y auténtica, sólo se encuentra en Dios. La dirección de esta línea ¿no señala derechamente hacia aquel lugar donde reside el problema insoluble que nos ocupa? Dios es el poder absoluto. Mas su poder no es igual al de la palanca, sino un poder vivo; no es como el del instinto, sino espiritual; no es un mero poder del

conocimiento o de la voluntad, sino un poder personal. Y ello, en un sentido único. Todo lo que se llama "yo" y dice "tú" es sólo un reflejo de la personalidad de Dios. De Dios dice la Escritura que es Amor. No dice sólo que ama; pues esto significaría que ama del mismo modo que el hombre, sólo que más y mejor. No dice sólo que es la personificación, el origen de aquel poder que se encuentra en todo lugar donde un ser ama a otro. La Escritura se refiere a algo más elevado que todo esto. Dice que "el Amor" es Dios mismo, y que lo que el hombre hace cuando ama es sólo un reflejo de Dios. Que, cuando se habla sencillamente de "el amor". se habla de Dios, sépalo o no el que pronuncia aquella palabra.

Si esto es así —y el misterio de la fe cristiana consiste justamente en que esto es así—, ¿no se pondrá de manifiesto en grado máximo, en el dominio de este amor divino, el carácter de la libertad? En realidad, no es sólo que este carácter se revele aquí en grado máximo, sino que es aquí donde propiamente se manifiesta por vez primera, de tal forma que los fenómenos que nosotros observamos antes en el mundo eran indicaciones y preparativos de algo que sólo existe de manera esencial en la relación de Dios con su criatura.

Es necesario que esto sea así. Aquí ha de tener su origen y su hogar aquella paradoja del amor de que antes hablábamos. Esta paradoja se formula así: El poder de Dios es amor; la voluntad de Dios es amor. Al dirigir Dios su voluntad de amor al hombre, lo convierte propiamente en lo que él, por su esencia,

debe ser: una persona libre. Cuanto mayor sea la fuerza con que el poder del amor de Dios domina sobre el hombre, tanto mayor es la fuerza con que éste deviene él mismo. Cuanto más perfecta sea la forma con que el obrar de un hombre procede del amor de Dios, tanto más puramente le pertenece este obrar a él mismo.

Esta respuesta es grandiosa y nos llena de felicidad, pero no debemos entenderla mal. Esta respuesta no ha resuelto el enigma que estamos estudiando. Solamente nos ha permitido presentir que la insolubilidad de que hablamos no es la expresión de un sinsentido, sino que está sostenida por un misterio de realidad y verdad profundísimas.

La verdad tiene que demostrar su poder también en la vida. Si la doctrina de que aquí tratamos es verdadera, ¿qué influencia ejerce en nuestra vida?

G. K. Chesterton escribió, en su libro *Ortodoxia,* esta frase llena de sentido: "La única de todas las cosas creadas que no podemos mirar libremente —se refiere al sol— es al mismo tiempo aquella a cuya luz vemos todas las demás. Como el sol al mediodía, así el misterio (de Dios) ilumina todas las demás cosas con la claridad de su propia y triunfal invisibilidad. En cambio, el entendimiento que se apoya en sí mismo es comparable a la luz de la luna; es una claridad sin calor, una luz secundaria, reflejo de un mundo muerto."

El dogma es misterio. El espíritu no puede mirar cara a cara al dogma ni penetrarle. Pero si lo afirma y lo toma como punto de partida para sus considera-

ciones del mundo; si, por así decirlo, lo tiene a sus espaldas, de tal forma que su luz caiga sobre las cosas que contempla ante sí, entonces éstas muestran su verdadera naturaleza y el hombre puede moverse acertadamente entre ellas. Si el dogma pudiese ser penetrado, no tendría aquella claridad que todo lo ilumina y que es necesaria para ver bien las cosas. El mundo sólo se ve verdaderamente a la luz que de él procede; pero, para el ojo humano, el dogma es, por necesidad, impenetrable. También en nuestro caso se trata de un dogma: el dogma de la gracia. Dice así: Todo lo que el hombre hace, lo hace con la fuerza de Dios. Todo lo que el hombre es capaz de hacer para la eternidad, lo realiza con la ayuda divina. Todo es, pues, don; pero todo es, al mismo tiempo, obra propia de cada uno. Más aún, es precisamente obra propia porque es don. El hombre es criatura. Su naturaleza y su ser le están dados. Existe en un constante recibirse a sí mismo de las manos de Dios. Existir es ser-dado constantemente. Por ello, el hombre sólo puede realizar algo esencial si lo hace en la forma de recibimiento, esto es, por la gracia. Mediante la acción que Dios ejerce sobre el hombre, le da a éste la responsabilidad de obrar por sí mismo y ser responsable de lo que hace. La independencia y la responsabilidad no vienen de que el dominio de Dios sea restringido; no proceden de una oposición a la voluntad de Dios, por así decirlo, sino que son el fruto de esta misma voluntad. Este es el dogma de la gracia; ¿cuál es su influjo sobre el hombre que cree en él?

Abordemos el conjunto del problema por el lado opuesto. La cuestión es misteriosa, trasciende nuestra capacidad de intelección. El hombre puede intentar eliminar el misterio, rechazando una de las dos afirmaciones que se contraponen. Entonces, aparentemente, todo queda claro. Puede decir, por ejemplo —cosa que han hecho los defensores del dominio absoluto de Dios, los defensores de la predestinación en sentido estricto—: Dios lo hace todo; el hombre no es más que un instrumento. El entendimiento puede comprender esta afirmación. Pero cuando el hombre la toma en serio en su vida, pierde —si se exceptúan ciertas naturalezas psicológicas especiales, que se siente a gusto precisamente en esta solución— el valor para obrar religiosamente por sí mismo. Se convierte en un fatalista, en un esclavo. Pero su hijo, y desde luego su nieto, considerarán como indigna esta forma de pensar, se rebelarán contra el Dios esclavizador y se entregarán exclusivamente a su razón o a sus instintos naturales.

La "explicación" podría hacerse también desde el lado contrario, y decir —como han hecho los llamados pelagianos y los demás defensores de la autonomía humana—: el hombre es señor de sí mismo, actúa puramente por su propio poder, y todo lo que hace es exclusivamente obra suya. También esta afirmación es transparente y cómoda, sólo que desde el otro punto de vista. Ahora es Dios el eliminado; se le coloca al borde de la existencia, y el hombre tiene las manos libres. Pero si el hombre toma en serio esta doctrina, se ensoberbecerá. Olvidará la

llamada al respeto y a la moderación. Se hará superficial y egoísta. Intentará existir no ya como un hombre, sino como una especie de Dios. Sin embargo —como venganza de lo que ha traicionado—, el misterio penetrará en su vida. Se convertirá en un panteísta, que ve en el hombre tan sólo una forma efímera de la realidad divina universal; o en un biologista, para el cual el hombre no es más que un órgano, o una célula, o una pulsación de la vida universal; o en un materialista, para quien el hombre sólo significa una configuración casual de la materia del mundo, el cual es lo único esencial. Esto en el caso de que no caiga en cualquier superstición y considere como verdaderas cosas de las que un auténtico creyente se avergonzaría.

Si el hombre, empero, acepta el misterio y lo lleva vivo dentro de sí mismo, será capaz de hacer lo más difícil: vivir en la verdad, no desviarse de la estrecha línea de la humanidad. Conseguirá aquella moderación interior basándose en la cual el hombre actúa con confianza y, sin embargo, recibe todo como un regalo; tendrá la conciencia de la responsabilidad y, sin embargo, vivirá de la gracia. Esta moderación es garantía de aquella salud interna que es más importante que la del cuerpo o la del ánimo: la salud del espíritu, del corazón, del ser.

En el curso de estas reflexiones ha quedado también, sin duda, claro el modo como hemos abordado el problema mismo. En primer lugar, redujimos a una forma clara su imprecisión y su complejidad. Vi-

mos después en qué consistía el verdadero problema. Lo estudiamos, y admitimos, con toda honestidad, que no podemos llegar a su final; preguntamos por qué esto era así, y encontramos el motivo de su insolubilidad. De aquí brotó la cuestión de si esta insolubilidad era signo de un sinsentido, o descansaba en un sentido último, bien que impenetrable. Una determinada realidad de la existencia en el mundo nos dio una indicación, de la que pudimos deducir que lo segundo era lo verdadero. Finalmente hicimos, por así decirlo, la contraprueba. Preguntamos cómo repercute en la vida la aceptación de esta incomprensibilidad, y vimos que sólo desde ella es posible dominar en absoluto la vida.

Añadamos todavía una última consideración. Existen problemas diferentes entre sí. Unos están hechos para ser resueltos. Cuando el entendimiento los aborda correctamente y realiza el esfuerzo requerido, ve las cosas tal como son y entonces el problema desaparece. Pero otros problemas están ahí para ser vividos. No es posible "solucionarlos"; y ello, no porque el propio entendimiento sea demasiado débil, o porque la investigación general haya avanzado demasiado poco, sino porque tales problemas superan por sí mismos la fuerza del espíritu finito. En ellos se revela la condición de nuestra existencia creada, que nos dice que lo que somos, lo somos por Dios y ante Dios. Lo único que cabe hacer ante estos problemas es reconocerlos, aceptarlos y existir con ellos y en ellos.

Si procedemos de este modo, el preguntar y el responder marchan bien durante algún tiempo. Pero a partir de un determinado momento la situación cambia. Hasta entonces los problemas habían dado profundidad a la vida, seriedad al carácter, amplitud y poder al espíritu. Pero ahora comienzan a convertirse en un peso: frenan, paralizan, hacen que la vida se enmarañe en sí misma. ¿Qué ha sucedido? En la cuestión, en la pura cuestión, se ha introducido un elemento diferente, extraño. El problema, en sí, exige la verdad. Exige la verdad, la verdad por sí misma; y toda verdad hace libres a los hombres. Sin embargo, ahora actúa en el problema un motivo distinto. Este motivo ata de tal forma al espíritu, que éste deja de actuar. Ello manifiesta que el hombre no ha buscado de una forma auténtica la verdad, sino que algo existente dentro de él —la pereza, o la cobardía, o la indecisión, o cualquier otra cosa— ha empleado la pregunta como medio para eludir la acción. También los elementos no sanos del hombre pueden aprovecharse de la pregunta. Médicos y sacerdotes saben —ya hablamos antes de ello— que ciertas cuestiones de este tipo se convierten en instrumento de una autotortura interminable, y pueden destruir en el hombre la tranquilidad de ánimo, la confianza en el obrar, la alegría de la vida, la unidad interior de la existencia. La tristeza es la que principalmente emplea con carácter destructivo estas cuestiones. También se aprovecha de ellas el escrúpulo religioso, que, en el fondo, no es sino una forma previa o marginal de la tristeza; e igualmente, enfermedades de diversa es-

pecie. Más aún, las experiencias de los santos nos enseñan que el Tentador se aprovecha de estos problemas para perturbar el ánimo del hombre, para hacer insegura su fe, inducir a error su buena voluntad y, de este modo, apartarle de la obediencia a Dios. A partir de un determinado momento, la cuestión de que en este trabajo hemos tratado se convierte en una insidia. Y no sólo ella, sino cualquiera otra que tenga el mismo carácter profundo, que trate del misterio de la relación Dios-hombre y afecte a lo más íntimo de la vida. Así, por ejemplo, la pregunta por la predestinación, por el perdón de los pecados, por la condenación, por la responsabilidad propia en la culpa de los otros hombres, etc.

En estas cuestiones el hombre debe ver las cosas con claridad y saber lo que tiene que hacer. Un ataque insidioso no se vence pensando en él y estudiándolo, sino resistiéndole. Un ataque no es un problema que deba ser resuelto, sino un enemigo que tiene que ser vencido. Esto es más fácil de ver cuando se trata de otro hombre que de uno mismo; pero también cuando se trata de uno mismo es necesario verlo, si el problema se ha convertido en algo angustioso y destructor. Esto es una cosa que pertenece al poder de discernimiento de la conciencia cristiana. Un problema puede ser difícil, puede inquietar y exigir esfuerzos, y ello tanto más cuanto mayor sea la hondura con que uno ve las cosas y cuanto más aguda sea su conciencia de la verdad. Todo esto puede resultar muy penoso, pero es sano y bueno. La cuestión se presenta diferente cuando aparece una oscura in-

quietud; cuando el corazón se siente oprimido, sin saber decir bien por qué; cuando la misma cuestión se repite sin cesar, de manera obsesiva, monótona y torturante; cuando son atacadas la alegría y la valentía de la existencia. Entonces es el momento de resistir. Entonces no se debe pensar —pues el ataque se aprovecha precisamente de la duración indefinida del pensar, para conducirlo al absurdo—, sino que es preciso obrar. Hay que trazar una raya debajo del asunto. Romper el círculo mágico de la pregunta. E intentar conocer qué es lo que se esconde tras ella: una astucia de la naturaleza; algún elemento enfermo del ánimo; una falta de franqueza o una cobardía interior; el deseo de encontrar un motivo para abandonar la fe, etc. Si somos sinceros y estamos dispuestos a aceptar la realidad, nuestra mirada discernirá cuál es la raíz verdadera. Y tan pronto como la vemos, el falso problema desaparece, como un fantasma a quien se llama por su nombre propio.

CRISTO COMO SEÑOR

I

El Nuevo Testamento da a Cristo un nombre cuya misteriosa grandeza fácilmente queda oculta por su uso constante: le llama "El Señor". A veces este nombre no tiene ninguna significación especial. Así, por ejemplo, cuando el leproso se postra a los pies de Cristo y le hace esta súplica: "Señor, si quieres, puedes limpiarme" (*Mateo,* 8, 2); o cuando el centurión sale a su encuentro para pedirle que ayude a su hijo enfermo, y a la respuesta de Jesús, de que irá y le curará, dice: "Señor, yo no soy digno de que entres bajo mi techo" (*Mateo,* 8, 8). Aquí la palabra "Señor" es sólo expresión de respeto. Mas en otros pasajes esta palabra significa algo más que el mero respeto. Así, por ejemplo, al final del *Evangelio de San Marcos* se dice: "El Señor Jesús, después de haber hablado con ellos, fue levantado a los cielos y está sentado a la diestra de Dios. Ellos se fueron predicando por todas partes, cooperando con ellos el Señor y confirmando sus palabras con las señales consiguientes" (16, 19-25). Algo parecido ocurre con el discurso del diácono Esteban ante los miembros

del Sanedrín, cuando al final, conjurándolos, les dice que deben reconocer "que Dios le ha hecho Señor y Cristo a este Jesús, a quien vosotros habéis crucificado" (*Hechos,* 2, 36). San Pablo dice en la *Epístola a los Romanos*: "Porque si confesares con tu boca al Señor Jesús y creyeres en tu corazón que Dios lo resucitó de entre los muertos, serás salvo" (10, 9). En la *Primera Epístola a los Corintios* se encuentran estas palabras: "Si los príncipes de este mundo hubiesen conocido la sabiduría divina, nunca hubieran crucificado al Señor de la gloria" (2, 8). Especialmente grandioso es este pasaje de la *Primera Epístola a Timoteo*: "Te mando ante Dios, que da vida a todas las cosas, y ante Cristo Jesús, que hizo la buena confesión en presencia de Poncio Pilato, que te conserves sin tacha ni culpa en el mandato hasta la manifestación de Nuestro Señor Jesucristo, a quien hará aparecer a su tiempo el bienaventurado y solo monarca, Rey de reyes y señor de señores, el único inmortal, que habita una luz inaccesible, a quien ningún hombre vio ni puede ver, al cual el honor y el imperio eterno. Amén." (6, 13-16). Este pasaje utiliza el nombre citado de la misma forma que lo hace el *Apocalipsis,* en el pasaje en que habla de la aparición del caballero montado sobre un caballo blanco. Después de haber hablado del caballero y del ejército que le sigue, dice: "Tiene sobre su manto y sobre su muslo escrito su nombre: Rey de reyes y Señor de señores" (19, 16).

Podríamos citar aún numerosos pasajes parecidos. Constantemente aparece este nombre, bien en

la forma sencilla de "el Señor", o de "el Señor Jesús", o de "el Señor Cristo", o junto con afirmaciones concernientes a su persona, y unido con actitudes religiosas que van más allá del mero respeto.

Cuando la primitiva comunidad cristiana daba a Jesús el nombre de "el Señor", expresaba con ello lo que su fe veía en él. Este nombre era la respuesta de la primera cristiandad a la naturaleza y a la obra de Jesús. Muchos de los que entonces vivían le habían conocido personalmente o habían oído hablar de él, habiendo sido afectados de una u otra manera por los acontecimientos de los últimos días. En el capítulo noveno de los *Hechos de los Apóstoles* habla San Pablo de la gran experiencia que transformó su vida, haciendo de él un apóstol cristiano; cuenta cómo, encontrándose en camino de Jerusalén hacia Damasco, para hacer prisioneros a los cristianos de esta última ciudad, una luz misteriosa cayó sobre él de repente, en medio del camino, y al ser interpelado por una voz que salía de la luz, él preguntó: "¿Quién eres, Señor?", escuchando esta respuesta: "Yo soy Jesús, a quien tú persigues". El que aparecía en medio de tanta gloria, tomó posesión de Pablo e hizo de él otro hombre. Ahora Jesús se encontraba en él, reinaba sobre él, le iluminaba con su luz, le conducía con su voluntad, le movía con su fuerza y le hacía capaz de realizar acciones que parecen sobrepasar todas las posibilidades humanas. Véanse, a este respecto, por ejemplo, los capítulos once y doce de la *Segunda Epístola a los Corintios.*

Los hechos que en ellos se cuentan no se encontraban probablemente aislados. Acaso también otras personas experimentaron a su manera lo que San Pablo experimentó de un modo tan grande, en conexión con su vocación para el oficio de apóstol. En todo caso, estos cristianos recibieron la sagrada noticia de la realidad del Resucitado en una forma que nuestra exhausta cristiandad no conoce ya. La experiencia del Apóstol era la expresión visible de algo que, bajo una forma u otra, había afectado a todos. Cuando él hablaba a los fieles desde la perspectiva de esta experiencia, éstos sabían lo que quería decir. Daban el nombre de "el Señor" al Cristo que había conmovido a los hombres; que había resucitado gloriosamente de entre los muertos y había "vuelto" en el poder del Espíritu; que reinaba en todas partes, tanto en la vida de los individuos como en las comunidades, como verdad e imagen, realidad y poder.

Pero este nombre significa algo más. En el pasaje antes citado de la *Primera Epístola a Timoteo,* la denominación "el Señor" designa en primer término a Jesucristo; pero después, con la fórmula enfática "Señor de señores", designa a Dios, o, más exactamente, al Padre. En cambio, en el *Apocalipsis,* es Jesús, como hemos visto, el que lleva el nombre de "Señor de señores". El Antiguo Testamento nos explica lo que esto quiere decir. El nombre que expresa la esencia de Dios es "Yavé", que significa "El que soy". La traducción griega de la Biblia vierte este nombre, que pertenece exclusivamente a Dios, por "Kyrios", esto

es, "Señor". Y precisamente este fue el nombre que los primeros cristianos dieron a Jesús. Lo que tal cosa significa lo apreciamos verdaderamente al pensar en el sagrado temor que aquellos hombres, educados en el rigor del Antiguo Testamento, habrían sentido ante la idea de "dar a otro el honor debido a Dios". Su conciencia religiosa tenía que estar dominada por una verdad incontestable, antes de atreverse a hacer tal cosa. El Cristo que venía a ellos cuando escuchaban el mensaje de la fe estaba presente entre ellos con una majestad tan grande, y actuaba en ellos con un poder tan fuerte, que sólo podían expresar su esencia con el nombre reservado a Dios, diciendo: "Es el Señor" (*Juan*, 21, 7).

II

La investigación bíblica, que ha aumentado nuestro conocimiento histórico de la Biblia con tan ricos resultados, pero que al mismo tiempo ha conmovido tan profundamente la fe en la revelación, constata, claro está, este hecho, pero lo explica de la siguiente manera: El Jesús que vivió realmente, era un hombre. Un hombre extraordinariamente grande y piadoso, un genio religioso de categoría universal, pero sólo un hombre. Al morir —y morir de una muerte tan horrible que destruía todas las esperanzas de los suyos—, éstos escaparon a la desesperación gracias a unas de esas transformaciones interiores con las cuales la voluntad vital del hombre compensa el hundimien-

to de la realidad mediante un exceso de "fe". En el "acontecimiento de Pascua", el Jesús muerto se convirtió en el Cristo que vive por toda la eternidad; el maestro humano desaparecido fue transformado en Dios. Este proceso se expresaba en el nombre "el Señor". "El Señor Cristo" se relaciona, pues, con el Jesús de Nazaret, lo mismo que la transfiguración de la fantasía creadora religiosa se relaciona con la realidad histórica.

¿Es esto verdad? Aquí no podemos detenernos en este problema, que, en el fondo, es el problema de Cristo en cuanto tal. Por ello, vamos a resumirlo en la siguiente pregunta: El nombre "el Señor", ¿corresponde sólo al Cristo glorificado, tal como aparecía a los fieles tras su muerte y su ascensión al cielo, o existía ya en Jesús de Nazaret algo que correspondía a este nombre, pero que sólo se impuso poderosamente a la conciencia de los suyos mediante el acontecimiento de la resurrección?

¿Cómo anunciaba Jesús su mensaje? Que lo hacía de una manera propia y peculiar es algo que se muestra inmediatamente, tan pronto como lo comparamos con la manera de anunciar el suyo los profetas, por ejemplo. Estos decían: "Así habla el Señor". Tal declaración expresa tanto la autoridad como los límites del mensaje profético. Si su portador perdía de vista estos límites, se hacía culpable y al mismo tiempo se anulaba a sí mismo como profeta. Dios es el que habla; el hombre no hace más que transmitir su palabra. Como se trata de la verdad sagrada, sólo Dios es aquí Señor; el profeta, en cambio, es servidor y men-

sajero. La forma de hablar de Jesús se diferencia de la forma de hablar de los profetas de una manera cortante, casi terrible. Jesús no dice: "Así habla el Señor"; sino: "Yo os digo". En el Sermón de la Montaña llega incluso a afirmar: "Habéis oído que se dijo a los antiguos..., pero yo os digo" (*Mateo,* 5, 21). "Se dijo"; ¿por quién se dijo? Por aquellos que hablaban en nombre del Señor. A la palabra de éstos contrapone Jesús su "pero yo os digo". Si, al menos, dijese: "Así habla mi Padre", o "Así lo he escuchado de mi Padre", estas frases expresarían ya por sí mismas una familiaridad con el Padre de pretensiones suficientemente grandes, pero podrían entenderse. Mas no habla así, sino que afirma: "Pero yo os digo". Y acerca de este "decir" declara, al final del Sermón de la Montaña: "Aquel, pues, que escucha mis palabras y las pone por obra, será como el varón prudente, que edifica su casa sobre roca... Pero el que no escucha estas palabras y no las pone por obra, será semejante al necio, que edificó su casa sobre arena" (*Mateo,* 7, 24-26).

Lo que Jesús dijo en aquella ocasión debía sonar ya de una manera grandiosa, pues el evangelista añade inmediatamente: "Cuando Jesús acabó estos discursos, se maravillaban las muchedumbres de su doctrina, porque les enseñaba como quien tiene poder y no como sus doctores" (*Mateo,* 7, 28-29).

Al escuchar todas estas cosas, no debemos olvidar que el que aquí habla no es un hombre de la Edad Moderna, para el cual las palabras religiosas han perdido todo su peso, sino un hombre del Antiguo Tes-

tamento. Este, por su parte, se encontraba lleno de temor ante el pecado de ultrajar el honor de Dios. Así, pues, si habla como lo hace, y ante tales oyentes, es que, o no está sano de espíritu, o es algo que ningún simple hombre puede ser jamás. Por otro lado, en sus palabras se manifiesta una relación con la verdad, que no encontramos en otras partes. Nos parece que no podemos expresar esta relación con la verdad más que diciendo: El que así habla es el Señor de la verdad.

Nosotros no somos señores de la verdad; toda nuestra nobleza consiste en servirle y poder participar en ella. Cuando un hombre intenta ser señor de la verdad, lo hace abusando de ella para sus fines, es decir, mintiendo. El que habla en el Evangelio adopta una posición distinta ante la verdad. Esta posición viene expresada por estas palabras del *Evangelio de San Juan*: "Yo soy la Verdad" (14, 6). A este dominio nos referimos nosotros. Jesús no encuentra la verdad; la verdad no le está comunicada ni encomendada; El es la verdad.

La atmósfera de los Evangelios se halla traspasada a cada instante por los "signos y milagros" que Jesús hace. ¿Cómo los realiza? Preguntémonos: ¿Cómo podría alguien hacer o intentar hacer un milagro? Ante todo, intentaría hacerlo a la manera como el profeta transmite su mensaje La proclamación de este mensaje se realiza en estos términos: "Así habla el Señor". La acción milagrosa debería, pues, realizarse en estos términos parecidos: "Así lo ordena el

Señor". Esta sería una forma auténtica de hacer milagros. Junto a ella existe la forma inauténtica de la magia. En ella el hombre afirma haber encontrado la fórmula mágica a que obedecen las fuerzas de la realidad, la llave misteriosa que abre el dominio del universo. Finalmente, podría pensarse una fórmula intermedia entre las anteriores: que un hombre de grandes dotes religiosas siguiese el camino de la concentración, purificase sus fuerzas, las unificase y elevase, alcanzando entonces un poder mayor que el de los otros hombres, como se cuenta de los ascetas orientales, los yogis y rishis.

La primera forma sería un don verdadero unido con un poder divino; la segunda, un juego poco honesto; la tercera, una elevación religiosa de lo que el espíritu del hombre es capaz de hacer por sí mismo. Basta echar una mirada a la forma como Cristo realizaba sus milagros, para observar la diferencia. No es preciso subrayar que Cristo no es ni un mago ni un yogi. Pero tampoco es un profeta que emplea, en conexión con su misión, el poder que se le ha conferido. El milagro procede de su vida misma. Es una chispa que salta del fuego ardiente de su ser. Brota de él con una sencillez, una naturalidad y una facilidad tales, que revela la existencia de una relación con las cosas distinta de la que nosotros tenemos. Es otra vez San Juan el que encuentra la expresión apropiada, al decir: "Vino a lo que era suyo" (1, 11). Jesús es Señor de las cosas en virtud del mismo principio por el que es Señor de la verdad. Es Señor de las cosas porque es Señor de la verdad. El mismo

Logos en el que tienen su sentido todas las cosas es también el que da a las cosas su realidad (*Juan*, 1, 1-11).

La relación de Jesús con la ley era asimismo única. Leyendo a San Pablo, nos hemos acostumbrado a ver en la ley ante todo algo estrecho y agobiador. Pero la ley tenía también otros aspectos, sobre los que puede instruirnos la *Epístola del Apóstol Santiago*. La ley era también el orden, el orden lleno de grandeza y de sabiduría, sostenido por el amor de Dios; este orden educaba y preservaba a los creyentes en la voluntad de Dios; era una introducción a aquel acuerdo sagrado cuya expresión suprema y auténtica está constituida por el Padre nuestro. Jesús no pronuncia ninguna palabra despreciativa acerca de la ley. Al contrario: "No penséis que he venido a abrogar la Ley o los Profetas; no he venido a abrogarla, sino a consumarla. Porque en verdad os digo que antes pasarán el cielo y la tierra que falte una jota o una tilde de la ley hasta que todo se cumpla. Si, pues, alguno descuidase uno de esos preceptos menores y enseñase así a los hombres, será el menor en el reino de los cielos" (*Mateo*, 5, 17-19). Pero, al mismo tiempo, Jesús es plenamente independiente de la ley. En una ocasión, un día de sábado, sus discípulos, que están atravesando un campo, sienten hambre, y hacen lo que cualquier otro día les estaría permitido: arrancan espigas y comen los granos. Los fariseos los observan y acusan por esta acción. Jesús replica a los fariseos, y acaba con estas palabras: "El Hijo del

hombre es señor del sábado" (*Mateo,* 12, 8). Mas, si es señor del sábado, lo es de la ley entera, pues el sábado constituye el quicio de la ley. Y no es solamente señor de la ley, sino también del hecho que le servía de fundamento: la Alianza. Cuando Jesús celebra con los suyos la Ultima Cena e instituye el misterio de la Eucaristía, dice al bendecir el cáliz: "Este cáliz es la nueva alianza en mi sangre, que es derramada por vosotros" (*Lucas,* 22, 20). Con ello declara disuelta la Alianza que Dios había concertado con el pueblo en el Sinaí, y coloca en su lugar una nueva Alianza: la Alianza sellada con su propia sangre.

De nuevo encontramos aquí una actitud con respecto a la cual no existía hasta entonces criterio alguno. Esta actitud no puede ser comparada ni con la de Moisés ni con la de ninguno de los profetas. No es que esta actitud sea más audaz o más poderosa, sino que es esencialmente distinta. En ella se une la obligación más honda con la soberanía más perfecta; es una actitud de Señor.

Podríamos seguir haciendo así referencia a otras muchas cosas. Por ejemplo, a la manera como Jesús ordena lo que el hombre debe hacer para alcanzar la salvación: "Un precepto nuevo os doy: que os améis los unos a los otros; como yo os he amado, así también amaos mutuamente" (*Juan,* 13, 34). O a la forma como instituye la Eucaristía y los demás sacramentos, y funda la Iglesia, etc. En todos los casos veríamos que Jesús, al hacer lo que hace, adopta

una actitud que nos coloca ante una elección: o suponer en él la existencia de una enfermedad del espíritu o de una presunción impía, o aceptar, por el contrario, algo único: que es "Señor".

¡Qué puro es este dominio de Jesús! Jamás busca la propia honra. Ni una sola palabra delata un movimiento de vanidad o de ambición. Jamás emplea Jesús su poder para aliviar su vida, verdaderamente difícil, o para alejar peligros amenazadores; ni siquiera lo usa para asegurar a su mensaje una acogida más fácil. Su soberanía está sometida a sí misma con un rigor que sólo poco a poco se nos descubre.

Todo su ser expresa esta nobleza. Jamás se percibe en él una sombra de temor, ni una huida, ni una falsa prudencia. Tampoco un deseo de lucir, de mostrarse, de emplear la violencia o el ruido, la injusticia o la ceguera. Jesús es completamente sencillo, concorde consigo mismo, sereno, seguro. Es bondadoso y justo, y sólo desea cumplir la voluntad del Padre. No requiere ni una ayuda ni un sostén; se encuentra aterradoramente aislado, solo consigo mismo. Unicamente él sabe lo que pasa. Sólo él lleva la responsabilidad. Sólo él decide y vive su destino de redentor, inaccesible a cualquier otro. Porque es verdaderamente el Señor, no puede tener a nadie junto a sí.

Mas, ¿cómo puede ser Señor, si todo el sentido de su existencia consiste en hacer, como enviado del Padre, la voluntad de éste? La soberanía de Jesús no depende del mandato del Padre, como tampoco su obediencia significa una servidumbre. No obedece

como criatura, sino como hijo, de igual modo que el Padre no ordena como Creador, sino como Padre. La obediencia de Jesús es un acto divino y, en cuanto tal, de igual categoría que el mandato. Jesús es Dios cuando obedece, de igual forma que el Padre, cuando manda, es Dios. Su obediencia es la respuesta de amor a la voluntad del Padre. Descansa en aquel "ir hacia el Padre", en aquel "encontrarse en el seno del Padre" de que habla el *Evangelio de San Juan* (1, 1-18). Y justamente al obrar así es el Señor. La soberanía de Cristo es su divinidad.

Esto nos hace comprender otra cosa aún. En Cristo el ser Señor tiene un carácter que parece contradecir a la realidad misma de señor. Para nosotros "ser señor" significa justamente dominar: ocupar una posición elevada y estar rodeado por el resplandor del honor. Mas cuando un señor sucumbe, sucumbe de manera grandiosa, como lo hacen los reyes y los héroes. En la vida de Jesús, en cambio, encontramos impotencia, pobreza, incluso ignominia: todo aquello que tiene su expresión suprema en la cruz. Jesús dice de sí mismo: "Tomad sobre vosotros mi yugo y aprended de mí, que soy manso y humilde de corazón, y hallaréis descanso para vuestras almas" (*Mateo*, 11, 29). ¿Pueden compaginarse la soberanía y la humildad? Esta pregunta está mal hecha, pues en ella definimos ambos valores al modo humano. Mas en Cristo se nos revela una nueva manera de ser Señor, que se concilia con la humildad, o mejor, con una humildad nueva. Debemos ir más lejos todavía. Es aquí donde verdaderamente experimen-

tamos por vez primera lo que la humildad es: no la virtud de los débiles, sino la virtud de los fuertes. La humildad no comienza en el hombre, sino en Dios. Es la virtud de Dios; del mismo Dios que es "Señor de señores y Rey de reyes". Es la virtud del Dios que se inclina hacia la criatura, que viene a lo creado y se somete a su estrechez. ¿Por qué? Por algo igualmente nuevo, prodigioso: el amor. En este amor se concilian la soberanía y la humildad de Jesús.

III

La autorrevelación de Dios llega a su plenitud y consumación en Jesucristo. La autorrevelación divina se realiza mediante la existencia entera de Jesús: mediante lo que dice, lo que hace, lo que le sucede, pero también, sobre todo, mediante lo que es. En la soberanía de Jesús, de que venimos hablando, se revela la soberanía de Dios.

Dios es Señor del mundo. Es preciso que en este punto veamos las cosas claramente. Dios no es sólo el fundamento originario del universo, la corriente misteriosa que todo lo atraviesa, la otra cara de la realidad. Las fórmulas son diferentes, pero todas son falsas, pues pretenden establecer una unidad de ser y de sentido entre Dios y el mundo. Si la relación de Dios con el mundo fuera de este género, aquél no sería Señor de éste, sino que dependería de él. El

mundo tendría su profundidad en Dios. Y Dios encontraría en el mundo su realidad. Pero esto es falso. Dios es el Creador del mundo, en el sentido claro y prodigioso que la Escritura —sólo ella, en todo el ámbito religioso de la humanidad— da a esta palabra. Dios ha creado el mundo sin necesidad de presupuesto alguno; lo ha creado con su esencial omnipotencia. Lo ha creado sin que nada le obligase a ello, ni siquiera una necesidad interior; lo ha creado por pura libertad. Dios existiría, y sería Dios, aun cuando el mundo no existiese. No necesita del mundo en ningún sentido. El mundo existe solamente por El y ante El; en cambio Dios existe por sí y en sí mismo.

No es fácil admitir esto. Parece que la experiencia religiosa, abandonada a sí misma, se desliza de manera casi incontenible hacia aquella otra concepción según la cual Dios es la profundidad misteriosa de la existencia. La representación pura de la libertad creadora de Dios no parece darse fuera del ámbito de la revelación. Así se muestra claramente que el concepto de Dios propio de la Escritura es "revelador" y descubre cosas inaccesibles. Lo es ya en sus partes más antiguas, y lo sigue siendo a lo largo de toda la historia bíblica. Es necesaria una transformación interior para llegar a comprender la grandeza de esta concepción de Dios, y una victoria constante para permanecer en ella. El hombre tiene que hacerse libre para poder creer en el Creador del mundo. Y es Dios mismo el que, con su poder, libera al hombre para que crea

esto. De esta forma se cierra un círculo que tiene un comienzo sagrado.

Dios es el Señor del mundo. El mundo es propiedad suya. Su voluntad se cumple en el mundo. Pero, ¿es esto verdadero? ¿Produce el mundo la impresión de que tal cosa ocurre? En muchas ocasiones y en muchos aspectos, la respuesta es afirmativa. Pero en otros, no. A menudo, y acaso haya que decir que casi siempre, el mundo parece poseer una tal potencia de realidad y estar tan seguro de su sentido, como para poder subsistir sin Dios. Es como si sus procesos se desarrollasen por necesidad propia y estuviesen asegurados por leyes autónomas. El mundo parece realizarse en sí mismo; parece ser mucho más real que Dios. La tierra, el mar, las estrellas, las estaciones, el cambio de la vida, el hombre, el instinto, el nacimiento, la muerte: todas estas cosas parecen ser más potentes que Dios. Ante estas realidades, ¿puede mantenerse aún el concepto de un Señor del mundo? Para la fe esta pregunta se convierte en una prueba, pero también en una justificación. Cuando la fe ha comprendido quién es Dios, ve que la soberanía de éste alcanza su grandeza auténtica justamente ante el poder de realidad y de sentido del mundo. Según una concepción india el mundo es "maya", esto es, un juego de imágenes y representaciones en la conciencia de la divinidad. No es, pues, real; está desprovisto de la plenitud del ser y de la iniciativa del obrar; es un mero juego de sombras. Este pensamiento parece profundo, hasta que uno se da cuenta de

que destruye el verdadero misterio del mundo. Este misterio consiste justamente en que el mundo es real; es real por Dios, pero lo es de manera efectiva. En esto, precisamente, se muestra la grandeza de la soberanía de Dios. Para ser Señor del mundo, no necesita Dios mantenerlo en un estado de apariencia. Le ha otorgado un ser verdadero y le conserva en él; en ello se revelan la magnanimidad y la confianza de su poder. Dios sería un semidiós, un aprendiz de Dios, si, por miedo a que el mundo pudiera hacerse independiente, no se atreviera a crearle. El mundo es tan real, que su realidad puede dar la impresión de que Dios no lo es. El corazón humano rebelde puede tener el sentimiento de que el mundo es sólo un soplo de misterio o una idea. Mientras dura el tiempo, la realidad está cerrada y el mundo tiene el carácter de la mera realidad terrena. Sólo después del fin aparecerá "lo nuevo", revelando que el mundo subsiste únicamente en Dios. Ahora los valores de la realidad engañan. Estar convencido de la soberanía de Dios es un acto de victoria de la fe, acto que sólo a veces puede ser constatado por la experiencia interna. Entonces, en esta experiencia se ve claramente que Dios es más real y más poderoso que el mundo. Pero pronto vuelve todo a cerrarse, y el mundo produce la impresión de constituir la totalidad y de bastarse a sí mismo. Unicamente el Juicio Final dará a cada cosa su verdadero valor.

Dios es también el Señor del hombre y de su conciencia. En la existencia humana existen múltiples

leyes: físicas, biológicas, psicológicas, etc. Tales leyes actúan de manera necesaria, según la naturaleza del ser. Existen también, empero, otras leyes, tan inviolables como las primeras, pero que obligan de manera diferente: son las leyes morales. Es bueno y necesario, por ejemplo, que yo diga la verdad. Si dudo de esto, tal duda no es, en el fondo, un juicio sobre la ley, sino sobre sí mismo. Sin embargo, esta ley no me obliga como las leyes de la naturaleza, sino que se dirige a mi libertad. Y esta libertad significa que yo puedo aceptarla o rechazarla. El decir la verdad, en sentido moral, es algo que sólo puede ser realizado en libertad; mas ello implica la posibilidad de no decirla. El que, en última instancia, ordena y obliga en esta ley es Dios. El poder que en ella se expresa es su soberanía moral. Dios es el bien, quiere el bien, y, al quererlo, obliga a la voluntad creada.

De nuevo se plantea la cuestión: La existencia del hombre, ¿produce la impresión de estar realmente regida por la ley moral? ¿De que Dios domina realmente en la conciencia? Ciertamente, esto ocurre en muchos hombres. Ocurre en todo hombre, en circunstancias y momentos determinados. En el conjunto de la existencia lo moral deja oír su voz constantemente y, a pesar de todas las repulsas, incumplimientos y negaciones, no puede ser jamás destruido. Nadie afirmará desde luego que el mundo de las acciones y relaciones humanas produzca realmente, como conjunto, la impresión de estar regido por la voluntad bondadosa de Dios. Mas justamente aquí aparece la soberanía divina. Si Dios quería que

el hombre hiciese el bien, tuvo que crearle libre, pues el acto que realiza el bien sólo puede darse libremente. Y si este acto es libre, lo será de una manera real y sincera, es decir, podrá ser también rehusado. Ahora bien, como los hombres no son seres aislados y separados, sino que se encuentran en una conexión total de figura, de vida y de mutua dependencia, el mal, una vez comenzado, tenía que convertirse en un poder dentro del conjunto.

De aquí proviene la impresión enigmática de la impotencia divina; es como si Dios quisiera el bien, pero no pudiera imponerlo. De aquí procede también la impresión de que existe un espacio vacío de Dios, por así decirlo, en el que el hombre parece hacer lo que quiere. Pero, en realidad, también aquí se revela la grandeza del dominio de Dios. Dios ha querido ser Señor de seres libres, no de esclavos o instrumentos. Y por ello ha aceptado también lo que de aquí se derivaba.

Una vez más, nuestra mirada se dirige por sí misma al acontecimiento que permitirá a la soberanía de Dios imponerse completamente: el Juicio Final. Este revelará claramente que el hombre no se sustrae al dominio de Dios ni un solo segundo.

Dios es el Señor de la historia. El la dirige hacia una meta misteriosa. No podemos decir dónde se encuentra esta meta. Muchos piensan que es la cumbre de la perfección; otros opinan, que el abismo supremo de la destrucción; y otros, finalmente, que el momento en que todas las posibilidades llegarán a su

realización. Según la revelación, la historia parece marchar de tal manera que el hombre puede evitar cada vez menos el tomar una decisión en favor o en contra de Dios, y acabará por encontrarse finalmente ante la figura del Anticristo.

Una vez más se plantea la misma pregunta: ¿Es Dios realmente el Señor de la historia? ¿Obedece ésta a su voluntad? ¿Produce la historia la impresión de ser dirigida por Dios? Es preciso volver a recordar que difícilmente produce esta impresión. A veces percibimos en la historia el dominio de Dios; por ejemplo, en las experiencias que tenemos de ser salvados, o castigados, o estar internamente defendidos. Pero en general la historia parece marchar por sí misma. Tampoco este hecho suprime la soberanía de Dios, sino que revela su peculiaridad. Si Dios quería la libertad, tenía que querer también sus consecuencias. En el curso de la vida se presenta incesantemente el instante misterioso de la decisión, en que la acción del hombre brota de la fuerza originaria de la libertad: bien se trate de una decisión entre cosas grandes o pequeñas, o de una decisión plena, con conciencia de la responsabilidad, o, por el contrario, de una decisión que sólo brilla un momento para ser prontamente olvidada. Esta fuerza originaria de la libertad determina a cada instante la existencia; y según sea la forma como es determinada, así será lo que sigue. Si Dios impidiera la aparición de las consecuencias de la libertad, privaría a ésta de su seriedad. Por ello tenemos la impresión de que sucede lo que tiene que suceder necesariamente; de que

Dios es impotente frente a la secuencia de los acontecimientos y permanece silencioso ante lo que, según su voluntad, no debiera suceder. Este misterio está ligado al misterio de la temporalidad, en que la decisión y las consecuencias de la decisión representan las formas de realización. El estado de temporalidad no puede no ser así; de este modo se realiza en él la intención de Dios, que ha querido libre al hombre. Este carácter se agudiza de manera especial cuando se ejerce violencia contra el débil, el inocente, el noble; cuando lo sagrado y lo vinculado a lo sagrado sufren persecución. En tales momentos parece que Dios abandona su propia causa. Y es difícil entender cómo, a pesar de ello, puede seguir siendo el Señor. Mas ¿qué ocurrió con Cristo, en quien se manifestaron en carne y hueso la verdad y la santidad de Dios? ¿Cuál fue el destino de Cristo, es decir, de Dios mismo en su venida a la tierra? Sus últimas palabras —"Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?"— lo dicen. Y si esto fue lo que le ocurrió al Hijo de Dios, ¿puede ocurrir algo distinto a la existencia fundada por él? El mismo, en la hora más solemne, la noche anterior a su muerte, hizo alusión a esto, hablando a los suyos con estas palabras: "No es el siervo mayor que su señor. Si me persiguieron a mí, también a vosotros os perseguirán; si guardaren mis palabras, también guardarán las vuestras" (*Juan,* 15, 20).

También aquí resulta obligada la referencia al Juicio Final. Cuanto más exactamente se va conociendo la vida, tanto más hondamente se entiende

la necesidad del Juicio Final. Nadie tiene motivos para alegrarse del juicio, pues también él será juzgado. Sin embargo, un deseo íntimo nos lleva hacia aquel "día último" en que cada uno recibirá lo que le es debido y se revelará la soberanía de Dios.

Muchas cosas habría que decir aún a este propósito. Por ejemplo, que Dios es el señor del corazón, porque es el único que puede exigir de él un amor sumo y el único que puede satisfacer este amor; que es el Señor de la gracia, del perdón, de la elección y la santificación, etc. Sin embargo, no nos extenderemos más. Todo esto no lo es Dios por su poder, sino por su derecho. Dios no es el Señor solamente de hecho, sino que es digno de serlo, como afirman los ancianos del *Apocalipsis,* dirigiéndose al que está sentado en el trono: "Digno eres, Señor, Dios nuestro, de recibir la gloria, el honor y el poder, porque tú creaste todas las cosas y por tu voluntad existen y fueron creadas" (4, 11). Y es digno de dominar porque es El-que-es. Esto nos conduce a un punto decisivo.

El dominio de Dios no depende de que exista algo sobre lo que pueda dominar; Dios es Señor por sí mismo. Existen hombres cuya soberanía es meramente externa. Tal soberanía consiste en que hay cosas que ellos poseen y hombres a los cuales pueden mandar. Pero existen también hombres —pocos, ciertamente— que son señores incluso en la pobreza y la impotencia, porque su soberanía se encuentra en su

misma naturaleza. Esto nos explica que la soberanía de Dios sobre el mundo es sólo consecuencia y reflejo de una soberanía que Dios no tiene, sino que es.

El libro del *Exodo* nos cuenta que Moisés se encontraba un día apacentando los rebaños en la soledad del monte Horeb, y que de repente vio arder una zarza. De la llama sale la voz de Dios, que le envía a liberar al pueblo de la esclavitud: "Moisés dijo a Dios: Pero si voy a los hijos de Israel y les digo: El Dios de vuestros padres me envía a vosotros, y me preguntan cuál es su nombre, ¿qué voy a responderles? Y dijo Dios a Moisés: Yo soy el que soy. Así responderás a los hijos de Israel: Yo-soy me manda a vosotros" (*Exodo,* 3, 13-14). Lo que ha tenido lugar aquí es una revelación. El nombre de Dios es proclamado en un momento importante. Este nombre es "Yavé", "El que soy", y expresa la independencia de Dios con una agudeza y una fuerza tales que sólo poco a poco conseguimos captar. En ninguna de las declaraciones religiosas de la humanidad, ni siquiera en las más profundas, se encuentra algo semejante. Los traductores griegos del Antiguo Testamento vertieron este nombre por "Kyrios", "Señor". Esta traducción es maravillosamente precisa. El nombre de Dios expresa su verdadera naturaleza independiente, es decir, expresa la soberanía interior, de lo cual es sólo consecuencia y reflejo la soberanía exterior, el dominio del mundo. Dios es, sencillamente, Señor, lo es en sí y por sí, y lo es porque es digno de serlo.

Porque Dios es Señor por esencia, puede serlo también, en toda su grandeza, sobre las cosas. Por ello, como Señor, su intención no es mantener el mundo en la esclavitud de la mera apariencia, sino otorgarle la auténtica realidad. Y por ello tampoco mantiene al hombre en la servidumbre de la obligación, sino que le llama a la libertad y a la responsabilidad. Hace esto con seriedad y sinceridad, y por tal razón acepta las consecuencias que de aquí se derivan: la posibilidad del mal y la posibilidad de que la historia sea como tiene que ser desde el momento en que se produce el mal. Así son las intenciones de Dios como Señor: magnánimas, serenas, sin miedo. Dios tiene paciencia; da margen a los acontecimientos y tiempo a la libertad. Puede esperar.

IV

Todavía no hemos hablado, sin embargo, de lo más importante. Hemos dicho que Cristo es la revelación de Dios. Si queremos saber quién es Dios, debemos mirar a Cristo: cómo piensa, qué hace, qué le sucede. Así es Dios. Pero si vamos al fondo de las cosas, se plantean extrañas preguntas. La Escritura dice que Dios es Señor en sí mismo y Señor de las cosas; pero dice también que se hizo hombre, que se sometió a los límites de la forma creada y del destino terrenal. ¿Qué clase de soberanía es ésta? Es preciso, o dejar de pensar, o dar un paso adelante y afirmar que aquí se revela una actitud que no se encuentra por otros

lados en la soberanía auténtica. A esta actitud no podemos darle otro nombre que el de "humildad". Esto es algo sencillamente prodigioso. Es fácil comprender sin más la exigencia de que la criatura deba ser humilde frente al Creador. Mas cuando se afirma que Dios mismo es humilde, ¿qué se quiere decir? No debemos esquivar el problema. La revelación significa que se nos muestra algo de lo que nada sabemos por nuestras propias fuerzas. Por esta razón, no podemos juzgar la revelación desde nosotros mismos. Lo único que cabe hacer es aceptarla y tomarla como punto de partida de nuestro pensamiento. Si Dios se hizo hombre realmente en Cristo, Dios es humilde. Pero este mismo Dios es Señor. Así, pues, la soberanía de Dios significa la humildad; no existe otra salida. El Señor de señores está dispuesto a someterse a lo finito, a doblegarse ante ello. Véase, como ejemplo, este pasaje del *Evangelio de San Lucas*: Bajó con ellos [María y José], y vino a Nazaret, y les estaba sumiso, y su madre conservaba todo esto en su corazón" (2, 51). Y como ninguno que sepa lo que dice puede insinuar que hay aquí signo alguno de indignidad o de autohumillación, no podemos dejar de admitir que nos encontramos aquí ante el misterio más profundo de la revelación cristiana. La soberanía de Dios es humilde. Más aún: la humildad empieza propiamente en Dios. La humildad no es, originariamente, la actitud del débil frente al fuerte, sino la sumisión incomprensible del Señor ante su criatura. Esta sumisión no destruye su soberanía, sino que la supone y consuma. La humildad del cristiano

consiste en realizar esto mismo. Mas ¿por qué se hizo hombre este "Señor de señores"? ¿Qué le llevó a la existencia terrena? ¿Cuál fue el motivo último de su obra y de su destino? Cristo es el Santo, el Justo, el Juez. En su presencia, los hombres son pecadores. Debería, pues, pensarse que no puede hacer otra cosa que juzgar y condenar. En lugar de ello, se hace hombre, incorporándose así a la comunidad de la culpa humana. Hace propio el pecado que el hombre jamás habría podido expiar, lo vive y lo sufre, creando de esta manera el espacio necesario para un nuevo comienzo. ¿Qué es esto? Amor. Un amor al que no es posible dar nombre desde la tierra. Todo lo que la historia de la religión dice acerca de redenciones y de dioses redentores no tiene nada que ver con este amor. Son viejas historias, en que la primavera redime al verano, la luz a la oscuridad, y el nacimiento del niño a la desaparición del anciano. Pero la nueva primavera, una vez pasados el verano y el otoño, desemboca de nuevo en el próximo invierno; a la mañana del nuevo día sigue la noche; y, por su parte, incluso la vida joven más llena de promesas está abocada a la muerte. Todas estas cosas nada tienen que ver con una auténtica redención. En cambio, el Dios que se revela en Cristo es verdaderamente Señor y no sirve a ningún poder, ni siquiera a su propio impulso de comunicarse: este Dios se incorpora a la comunidad de la culpa, redimiéndola con su vida y con su sufrimiento. El hecho de que la soberanía de Cristo —junto con su humildad— contenga también este

amor pertenece a lo más profundo del mensaje divino del cristianismo.

Haremos bien en concentrarnos alguna vez sobre este pensamiento: Dios es el Señor, en el sentido más elevado y perfecto de la palabra, pero es, al mismo tiempo, humilde y amante. Es totalmente humilde y amante, porque es Señor con un poder tan perfecto que sobrepasa todas las medidas; está libre de todo lo que pudiera tener relación con cualquier clase de orgullo, o violencia, o vanidad, o debilidad. Pero al hablar así no nos expresamos todavía con exactitud. No es que Dios sea "verdaderamente Señor", "totalmente humilde y amante". Estas expresiones podrían producir la sensación de que Dios es de manera perfecta algo que nosotros somos de una manera inferior. Esta soberanía, esta humildad y este amor son de Dios, no de nosotros. Sólo por la revelación —es decir, al ver cómo es Cristo— los conocemos. Y cuando esta soberanía. esta humildad y este amor irrumpen en nuestra vida, ello se debe a la gracia, "que nos hace partícipes de la divina naturaleza" (2 *Pedro*, 1, 4). Al considerar esto, y ser tocados por el misterio, no nos queda más que decir a nuestra alma: "Mira, éste es tu Dios".

LA PROVIDENCIA

En este ensayo no nos proponemos tratar el problema de la Providencia en toda su amplitud, sino tan sólo considerarlo desde un determinado punto de vista. Vamos a preguntarnos qué entendía Jesús, en el Sermón de la Montaña, por Providencia. Con ello quedan eliminados de la discusión otros problemas, igualmente importantes. Así, en primer lugar, el problema de hasta qué punto la Providencia se deriva ya del dominio de Dios, desde el momento en que el gobierno divino no se dirige a la naturaleza, sino al hombre. Además, la cuestión de la Providencia, en la medida en que es pura gracia y procede, antes de toda acción del hombre, del libre amor de Dios. El problema que aquí va a ocuparnos es la relación peculiar que el pasaje *Mateo* 6, 33 establece entre la Providencia y la actitud creyente del hombre.

Aparte del deseo de ver qué es lo que Jesús quiere decir en este lugar, nuestra consideración tiene todavía otra finalidad: mostrar cómo la Providencia y la actuación terrena se encuentran entre sí, tan pronto como se contemplan ambas en su sentido pleno y puro.

1

En la predicación de Jesús existe un mensaje particularmente importante: el que habla de la Providencia con que el Padre que está en los cielos rodea la vida del hombre. El Señor habla de ella en términos tan conmovedores, que se percibe cómo la Providencia se encuentra muy hondamente arraigada en su corazón.

Esto ocurre sobre todo en el Sermón de la Montaña, en que el Señor exhorta a sus oyentes a no preocuparse por el vestido y la comida, sino a confiar en el Padre celestial. Si el Padre que está en los cielos alimenta a los pájaros y viste a las flores, le importará mucho más dar a los hombres lo que necesitan, pues los hombres no son solamente sus criaturas, sino sus hijos (*Mateo,* 6, 25-33).

Jesús anuncia este mismo mensaje a sus discípulos cuando éstos le piden que les enseñe a orar, y él les trasmite la oración suprema, es decir, el Padre Nuestro (*Lucas,* 11, 1-4). Las palabras de esta oración expresan la doctrina de la Providencia con una grandeza maravillosa; la expresan no solamente mediante sus pensamientos, sino también por la intimidad y la cordial confianza de que se encuentra llena esta oración divina, tan breve y al mismo tiempo tan inagotablemente profunda.

La doctrina de la Providencia responde al problema de cuál es el lugar que el hombre ocupa en la exis-

tencia, de dónde proviene su destino y cómo puede llegar a ponerse de acuerdo con él. Para comprender mejor lo que dice la revelación, vamos primero a examinar algunas respuestas que podemos encontrar en la vida espiritual de nuestro tiempo.

Una de estas respuestas procede del mundo infantil.

El niño vive en la familia, en el ámbito pequeño y lleno de vida en que ha nacido y en el que se encuentra protegido por el cuidado de los padres. Si la familia marcha bien, tiene que existir en ella una autoridad indiscutida, a pesar de todas las dificultades que puedan surgir en los casos concretos: es la autoridad del padre y de la madre. Estos determinan lo que se ha de hacer; cuidan de las necesidades del niño. Este se dirige a ellos con sus deseos y sus penas. Los padres le enseñan lo que debe hacer y le corrigen cuando se equivoca. El niño se representa la gran existencia del mundo y de los hombres en general de acuerdo con la imagen de esta pequeña existencia. También en aquella existencia grande existe una autoridad suprema, un Padre igual que el de casa, sólo que mucho más poderoso; y este Padre es Dios. Conoce todos los seres, sabe cuáles son sus necesidades y cuida de que todos tengan lo que precisan. El domina también sobre el niño. Ve lo que hace, escucha sus ruegos y le ayuda en todas sus necesidades. Esta representación puede irse desarrollando a medida que el hombre va haciéndose mayor. Se vuelve más espiritual, más grandiosa, más rica, pero

conserva siempre el carácter de una confianza inmediata y optimista en la sabiduría y en la bondad del Ser supremo, las cuales actúan en todas partes.

Esta concepción es bella y, según los casos, íntima, valiente, incluso grandiosa; pero no resiste la prueba de la vida real. Pues la experiencia muestra que también en esta concepción se producen crisis religiosas. Por ejemplo, cuando el hombre. encontrándose en una dificultad, se dirige a Dios, convencido de que será escuchado tal como él piensa que debe ser justo, pero todas sus súplicas, por muy fervientes que sean, permanecen sin respuesta. El desengaño hace brotar muy fácilmente el sentimiento de que nadie existe en el lugar al que él ha dirigido sus oraciones, y que la doctrina de Dios es sólo un cuento infantil. O, por ejemplo, cuando el hombre hace la experiencia de la dureza, de la crueldad, incluso del poder destructor de la existencia, y tiene la impresión de que lo sucedido no tiene ya un sentido válido, o, acaso, que no tiene sentido alguno.

A esta concepción de que el curso de las cosas marcha de manera ordenada y buena se contrapone otra concepción diferente, que proviene de la ciencia.

Tal concepción se esfuerza por borrar de la representación de la existencia todo matiz humano. Para ella sólo existe la realidad del mundo con sus leyes. El movimiento de los astros, el crecimiento de las plantas, la vida de los animales: todo acontece como tiene que acontecer. Todo suceso tiene su causa, y toda causa produce indefectiblemente el efecto que

le corresponde. Igual ocurre con el hombre. Llega a ser lo que tiene que ser, de acuerdo con las cualidades corporales y anímicas de sus padres y antecesores, y se desarrolla condicionado por el mundo que le rodea. Sus instintos, sus sentimientos, sus ideas siguen el curso que las leyes biológicas y psicológicas les prescriben. Actúa de acuerdo con lo que es, y su vida se configura de acuerdo con lo que hace. Toda acción realizada por él produce efectos en la historia, y estos efectos se convierten a su vez en causas. Todo esto sucede como tiene que suceder, de acuerdo con la esencia de las cosas, constituyendo la ley del mundo. La ciencia consiste en investigar esta ley mediante la experiencia y la teoría; y la dignidad y la valentía de cada individuo consisten en aceptarla para la propia vida.

El hombre puede pensar esta idea hasta llegar a su dureza última. Entonces renuncia a todo sentido perceptible por el corazón, renuncia a todo derecho de la persona e intenta afirmarse a sí mismo, de la manera que le sea posible, como hace el escepticismo en sus diversas formas. También puede ocurrir que, tras el orden científicamente perceptible, presienta la existencia de algo más profundo y lo venere con piadoso respeto, confiándose a ello, aun cuando el entendimiento se sienta incapaz de tal cosa. Sin embargo, esto ya nada tiene que ver con la ciencia, sino que es asunto propio de la vivencia personal; es "fe", entendida en el sentido subjetivo que la Edad Moderna da a esta palabra.

Esta concepción es diferente de la que antes expu-

simos. Pero lo que Jesús entiende por Providencia tiene que ver tan poco con ésta como con aquélla. Su mensaje no es una respuesta a la pregunta del entendimiento acerca de si las cosas poseen un orden natural, sino a la pregunta del hombre vivo, que quiere saber quién se preocupa de él y qué garantiza y salvaguarda su realidad personal.

Una tercera manera de entender el curso de las cosas procede del sentimiento peculiar que se encuentra a menudo en los hombres valerosos que construyen la historia. Tales hombres creen que son sustentados por los poderes de la existencia. Un hombre de este tipo está persuadido de que ha sido enviado para realizar una misión misteriosa y que está guiado por una sabiduría que jamás se equivoca y defendido por una protección especial. Habla de su "destino", de su "estrella", de su "suerte". Bajo su patrocinio se lanza a las empresas más difíciles, y de hecho puede llegar a realizar incluso las cosas más inverosímiles. Es cierto que puede tener lugar un cambio en el comportamiento de las cosas y darse en su propio interior una ruptura que trae consigo catástrofes. Un ejemplo grandioso de ello lo encontramos en la personalidad de Napoleón; otro, en el cual se mezcla el sentido de la masa con un atormentador complejo de inferioridad, lo forma la aparición de Hitler.

Esta concepción, igual que las dos anteriores, no tiene nada que ver con lo que Jesús entiende por Providencia. Su mensaje no habla de grandes hom-

bres, sino de hombres creyentes, ya realicen acciones importantes, ya lleven una vida humilde, ya sean hombres dotados de cualidades creadoras, ya se limiten a cumplir sencillamente su deber cotidiano.

II

La Providencia de que habla Jesús no viene del mundo —ni del mundo de las cosas ni del mundo del espíritu—, sino de Dios. Es obra de su gracia y sólo El puede hablar con derecho acerca de ella. Así, pues, si queremos saber lo que significa, no podemos partir de nuestra opinión personal, sino que tenemos que interrogar a la palabra de Dios. Las frases decisivas se encuentran en el Sermón de la Montaña, y dicen así: *

"Por esto os digo: No os inquietéis por vuestra vida, sobre qué comeréis, ni por vuestro cuerpo, sobre qué os vestiréis. ¿No es la vida más que el alimento, y el cuerpo más que el vestido? [Dios, que os ha dado lo más importante, es decir, el cuerpo y la vida, no rehusará daros lo menos importante]. Mirad cómo las aves del cielo no siembran, ni siegan, ni encierran en graneros, y vuestro Padre celestial las alimenta. ¿No valéis vosotros más que ellas, [Así, pues, no os atormentéis con preocupaciones. Pero si fueseis insensatos y os atormentarais...]. ¿Quién de vosotros con sus preocupaciones puede añadir a su

* Los párrafos colocados entre [ ] son del autor.

estatura un solo codo? Y del vestido, ¿por qué preocuparos? Mirad a los lirios del campo cómo crecen: no se fatigan ni hilan. Pues yo os digo que ni Salomón en toda su gloria se vistió como uno de ellos. Pues si la hierba del campo, que hoy es y mañana es arrojada al fuego, así Dios la viste, ¿no hará mucho más con vosotros, hombres de poca fe? No os preocupéis, pues, diciendo: ¿Qué comeremos, qué beberemos, o qué vestiremos? Los gentiles se afanan por todo eso; pero bien sabe vuestro Padre celestial que de todo eso tenéis necesidad. Buscad, pues, primero, el reino y su justicia, y todo eso se os dará por añadidura" (*Mateo,* 6, 25-33).

Este pasaje nos es sin duda familiar. Es un pasaje bello e íntimo, del que emana un profundo sentimiento de confianza. Pero cuando leemos que el hombre no debe atormentarse, sino tomar como modelo las flores que florecen en los campos, y los pájaros que hacen su vida en las ramas de los árboles, pues el Padre que está en los cielos, y que cuida de las flores y de los pájaros, cuidará más aún del hombre, ¿no se despierta en nosotros el sentimiento de que todo esto es un cuento, un cuento del país de Jauja, aunque expresado en una forma piadosa y noble?

Pero esto sólo es así si leemos superficialmente, más con la fantasía y el sentimiento que con la seriedad del espíritu. Entonces pasamos por alto el pasaje que constituye la clave de todo y que se encuentra en el versículo 33: "Buscad primero el reino y su justicia, y todo eso se os dará por añadidura". Si nos detenemos en este versículo, vemos que contiene una con-

dición que debe ser cumplida para que la Providencia se manifieste.

Este versículo 33 nos dice: Todo lo que se encuentra en las frases anteriores no está ya ahí simplemente, como un orden establecido para cada hombre y cada situación, a la manera como, por ejemplo, rige para todo cuerpo la ley de la gravedad, independientemente de que sea una piedra o una obra de arte. La Providencia está, antes bien, ligada a la condición de que el hombre "busque primero el reino y su justicia". Si cumple esta condición, se desarrolla dentro de él un acontecimiento. Conoce qué es lo realmente importante, lo importante para la eternidad y hace de ello el objeto de su afán principal. De esta forma se pone de acuerdo con Dios, pues justamente la realización del reino es el gran objeto de su gobierno del mundo. El hombre se preocupa de la causa de Dios, y con ello es acogido en la preocupación propia de Dios.

Así, pues, tan pronto como tomamos la Providencia en su sentido auténtico, vemos que ésta no se encuentra ya ahí, por sí misma, sino que surge, procedente de Dios, para cada hombre que se incorpora al acuerdo sagrado de la preocupación por el reino. Cuando esto sucede, la existencia de este hombre se transforma. No necesita ya atormentarse por el alimento y el vestido, "como los gentiles", es decir, como aquéllos que solamente conocen el mundo, nada más que el mundo. Hay un poder sagrado que le rodea y las cosas vienen, por así decirlo, hasta él.

III

En este punto debemos, sin embargo, proceder con cuidado, pues se trata de algo muy importante. Lo que hemos dicho, ¿no es, a pesar de toda la belleza de las ideas, un cuento? El "acuerdo" de que hemos hablado, que es asunto del pensamiento y de la voluntad, del opinar y el vivir, ¿puede cambiar el curso de los acontecimientos, tal como dicen las palabras del Sermón de la Montaña?

¿Acaso se encuentra en el ámbito de nuestra experiencia alguna indicación que pueda ayudarnos? Yo creo que sí. Si examinamos con cuidado la manera como se desarrolla nuestra vida humana, percibimos en ella un fenómeno que, ciertamente, no demuestra la posibilidad de la Providencia— pues ésta es obra de la gracia, y sólo por la revelación sabemos que existe—, pero que nos hace presentir cómo se realiza.

Todo hombre vive dentro del gran conjunto que denominamos "mundo". Este abarca todas las cosas y es igual para todos. Pero los hombres no están arrojados dentro del mundo como figuras dentro de una caja, sino que son seres vivientes que se crean un ámbito especial de vida. El individuo selecciona para sí ciertas realidades determinadas, extrayéndolas de las cosas, las fuerzas y los acontecimientos del universo.

Posee, para este fin, un "aparato" que separa y ordena la plenitud de lo real. Este aparato consiste ante todo en la organización de los sentidos, la cual aprehende sólo determinados fenómenos. Lo que ella no capta, no existe para el hombre: sonidos cuya frecuencia de vibración está por encima de un determinado límite, no los oye el hombre; el calor y el frío sólo pueden soportarse dentro de límites bien concretos, etc. El aparato de que hablamos consta, además, de la especial disposición de cada pueblo (el noruego percibe unos datos de la naturaleza diferentes a los que percibe el español); de las cualidades particulares del país (la vida junto al mar condiciona una forma diferente de sensibilidad que la vida en la montaña); del carácter de la época (un hombre de la época de la invasión de los bárbaros se interesaba por cosas distintas que un hombre de la Ilustración). A ello se añaden las diversas direcciones que captan la atención y la impresionabilidad de los hombres y de las mujeres; y dentro de los sexos existen a su vez diferencias entre las diversas edades: la niñez, la edad adulta, la madurez, la vejez. Se dan también modos diversos de ver las cosas, que están condicionados por las disposiciones y los temperamentos, por la situación social y profesional, etc. Mediante todo esto, el individuo que siente y contempla hace una selección característica dentro de la multitud de las cosas existentes. Pone de relieve cosas, acontecimientos, personas, cualidades, relaciones, que corresponden a su personalidad, creando así su "medio ambiente".

Todo hombre posee su "medio ambiente" espe-

cial. ¿Ocurren las cosas de igual manera dentro de estos "medios ambientes" especiales?

Supongamos que tenemos aquí un hombre fuerte y valeroso, que vive su vida con fortaleza y está lleno de una serena confianza; y que tenemos en otro lugar un hombre diferente, egoísta y miedoso a la vez, y que va sorteando las dificultades con todo género de astucias. Los mundos de estos dos hombres, ¿son iguales entre sí? ¿Ocurren las cosas en un mundo de igual modo que en el otro? Es claro que no. Estos mundos tienen distinto carácter moral y una naturaleza anímica diversa; más aún, en uno resultan posibles acontecimientos que en el otro no pueden ocurrir. Es como si las cosas se comportasen de manera diferente. En el primer mundo todo es libre, las cosas se someten sin dificultad, e incluso el fracaso tiene un carácter de claridad y de grandeza. En el otro todo es oscuro y anormal. Alrededor del hombre que ama y piensa bien de todo, la vida se anima: las flores crecen, los animales se muestran confiados, los niños se sienten bien. En cambio, alrededor del hombre egoísta y duro todo se cierra, se defiende, huye; y si no puede huir, se marchita y arruina. Al lado del hombre que tiene "buena mano" todo transcurre con facilidad, alegría, fecundidad. Por ello es optimista y no entiende cómo otro puede suponer que en el mundo hay tantas cosas malas. No sabe que éste, por su carácter propio, suscita, por así decirlo, las resistencias y hace surgir las dificultades.

Todo esto significa que el destino del hombre sólo en cierta medida está determinado desde fuera; pues,

por otra parte, acaso la más importante, está determinado desde dentro: por la forma de ser y de pensar de cada hombre. La sabiduría popular ha sabido siempre que cada uno "fabrica su propio destino", que a cada hombre no le suceden cosas arbitrarias, sino determinadas y ciertas, y que esta determinación procede de su propio interior. Por ello, el destino de un hombre se transforma cuando él mismo se hace otro. Para ver esto, basta con observar lo que acontece cuando un hombre egoísta comienza a amar.

Jesús nos dice: La verdadera transformación, de la que depende todo, consiste en que el hombre acepte la Buena Nueva, afirme la voluntad de Dios y considere importante lo que es importante para Dios. Esto significa que "busca ante todo el reino y su justicia". Si hace esto, surge una unión viva entre Dios y el hombre y las cosas se comportan de manera diferente a como lo habían venido haciendo hasta entonces.

Esto acontece ya como consecuencia de la modificación interior del pensar y del sentir. El hombre se decide por el bien. Ama y abandona su egoísmo. El miedo se aparta de él, y el hombre hunde sus raíces en la confianza en Dios. No se siente ya en un mundo extraño, sino en el dominio de su Padre. En torno a este hombre la existencia se transforma. Se vuelve más clara y más abierta. Las fuerzas disponen de un campo de juego más libre. El curso de los acontecimientos se hace más natural, etc.

Con esto no hemos hecho, sin embargo, más que considerar la cara psicológica de la totalidad. Pero en todo ello interviene también otro elemento, un misterio que viene de Dios. El, el Creador y Señor, quiere crear de nuevo el mundo, tomando como base la acción redentora de su Hijo: quiere crear un "hombre nuevo" sobre una "tierra nueva" y bajo un "cielo nuevo". Pero esto no puede realizarlo de igual manera que cuando llevó a cabo la primera creación, es decir, mediante el puro poder de su mandato. Esta creación de ahora tiene que pasar a través de la libertad del hombre. El hombre tiene que estar dispuesto a abrirse y a colaborar. Dios espera esto. Si el elegido obra de acuerdo con la voluntad de Dios, el poder de la gracia divina se torna libre y crea en él y en torno a él el "mundo nuevo", el "reino".

Esto no tiene por qué sorprendernos. No es necesario que acontezca nada inusitado. La vida sigue adelante, como cualquier vida humana; consta de las mismas cosas y acontecimientos, de penas y alegrías, sufrimientos y felicidades. Y, sin embargo, es diferente. Existe en ella un sentido diverso, una conexión distinta, una nueva seguridad y una promesa nueva. La vida de este hombre se convierte en un lugar por donde pasa la creación divina; no en cuanto que Dios la sostenga en la existencia y la convierta en expresión de su voluntad creadora, sino en cuanto que quiere hacer brotar el mundo nuevo, el reino. Dios está, por así decirlo, ante la puerta del mundo y solicita entrada. Cada corazón humano —cada uno en particular, indispensable, insustituible— es la

puerta del mundo. Si entra en la alianza de la fe y la confianza, y comienza a "buscar el reino y su justicia", entonces la puerta se abre y Dios comienza la nueva creación.

La significación de los santos —significación que es profética, si tomamos la palabra en su sentido originario— consiste en que, en su existencia, el acontecimiento de la nueva creación, que en nosotros está oculto y destruido por doquier, en ellos aparece con claridad especial, con una energía y una fuerza de promesa particulares.

IV

Así pues, aquello a lo que Jesús se refiere cuando habla de la Providencia, es algo esencialmente distinto del mundo de fábula del niño, o del orden universal de la ciencia, o del sentimiento de estar elegido, propio de las grandes personalidades, para no hablar del cinismo del que intenta aprovecharse de Dios para sus planes. Lo que Jesús proclama es santo y grande. Toda la seriedad y toda la victoria de la fe se encuentran tras lo que dice.

Naturalmente, esto no elimina un gran número de problemas que aquí no podemos examinar con detenimiento. Sólo vamos a tratar de uno, que acaso resalte de un modo especial. Es el siguiente: Todo el que confía en la Providencia de Dios, ¿consigue "alimento y vestido"? Es claro que no. ¿Cuál es, pues, la verdad de este mensaje?

La primera respuesta consiste en hacer referencia a la condición puesta por el mensaje: que el hombre "busque el reino y su justicia", y ello "primero". En este punto ya no se puede discutir; el que se queje, debe examinarse a sí mismo, ante Dios, para ver si cumple la condición o ha empezado siquiera a cumplirla.

Pero existe todavía otro problema. La condición de que hablamos no es del mismo género que las condiciones de la naturaleza; es decir, del tipo de las que se dan cuando se dice, por ejemplo: Si se empuja una bola de una determinada forma, esa bola recorre un determinado camino. Tampoco es como las condiciones de la vida jurídica, como cuando se dice, por ejemplo: Si se concluye un cierto trato, entran en vigor tales y tales efectos jurídicos. En ambos casos las condiciones y los efectos están exactamente determinados: Si sucede esto, sucede después aquello. Pero con la Providencia las cosas ocurren de manera distinta, pues en ella se trata del Dios vivo. Por este motivo, la condición está incluida en su conocimiento acerca del hombre, conocimiento que supera nuestro juicio.

Dios es el que conoce realmente al hombre. No sólo le conoce en general, sino que conoce a cada individuo según la peculiaridad de su carácter y la unicidad de su obrar. Y le conoce no con un conocimiento frío, sino con un amor personal. De este conocimiento y este amor procede la manera como dirige al hombre hacia una meta que, como dice San Pablo, "está por encima de todo lo que podemos pe-

dir o pensar" (*Efesios,* 3, 20). Por esta razón, el "alimento" y el "vestido" de que habla el Sermón de la Montaña no pueden ser entendidos sólo de lo natural, sino que se refieren a todo aquello que el hombre necesita para llegar a ser lo que debe ser según la voluntad del Padre. Qué cosa sea esto es algo que sólo el Padre conoce.

Así pues, del hecho de la Providencia no podemos deducir nada acerca de lo que tiene que acontecer en particular. Se falsearía y malentendería el sentido del mensaje de Jesús, si se dijese: Dios tiene que darme esto o lo otro; Dios tiene que preservarme de esto o de lo otro; si tal cosa no ocurre, Dios no existe, etc. La Providencia no tiene que dar necesariamente prosperidad y éxito, sino que puede exigir también fracaso y renuncia. No tiene que significar que se cumplan las relaciones humanas; las más bellas cosas pueden fracasar. Más aún, puede incluso parecer que las preguntas "¿por qué?" y "¿para qué?" no han de recibir ninguna contestación. Pues de lo que propiamente se trata no es de la prosperidad terrenal y de la felicidad mundana, sino del advenimiento del reino de Dios y del hombre nuevo en este reino. La salud, el dinero, el éxito pueden servir de ayuda a este propósito, pero también estorbar; y lo que el hombre llama desgracia puede ser tanto perjudicial como provechoso. El que vive de la Providencia vive, pues, dentro del misterio de Dios.

Pero hay una cosa de la que debemos estar ciertos con respecto a la Providencia: si "buscamos el reino

de Dios y su justicia", si nos esforzamos por la fe y el amor, la dirección de nuestro destino marcha hacia el bien. San Pablo lo dice: "Sabemos que Dios hace concurrir todas las cosas para el bien de los que le aman" (*Romanos,* 8, 28). Esta es una revelación auténtica y grandiosa, pues el mundo no ofrece el aspecto de que en él las cosas concurran para el bien de los que aman a Dios.

El hombre debe, pues, refugiarse en el misterio de la guía de Dios; más aún, para usar la expresión de Kierkegaard, "debe ejercitarse en ella". Puede ocurrir que las leyes del mundo se le ofrezcan de una manera tan firme, que le parezca absurdo el creer incluso que existe una dirección que lleva al bien. Pero entonces debe llevar a la práctica la fe con todo su rigor, como obediencia y fidelidad, y no dejarse engañar por las voces de la necesidad y de los sentimientos.

Existe, empero, algo más. Cuando el corazón se pone en manos de Dios, la mirada se va poco a poco haciendo libre. La mirada contempla cómo marchan las cosas de la vida; así, por ejemplo, ve cómo un acontecimiento aparentemente fortuito aporta una solución importante, o cómo una pérdida se convierte en presupuesto de algo muy bueno. De esta forma percibe oscuramente, en la aparente confusión de los acontecimientos de cada día, una relación oculta, y confía en ella. Uno piensa en los viejos tapices bordados: si se los mira por la cara posterior, aparece un entrelazamiento de líneas. La mirada puede seguir un motivo tan sólo por un breve espacio; des-

pués el motivo se pierde en la confusión. Pero si se mira el tapiz por delante, la dirección de la figura aparece bella ante sus ojos. De igual manera, la mirada instruida por el acuerdo con Dios ve cómo las líneas de sentido de la vida se desarrollan sobre cortas distancias. Siempre sobre cortas distancias y sin que la conexión aparezca clara en su totalidad. Pero las distancias se hacen cada vez mayores, y las relaciones resaltan más cada vez, hasta llegar al momento en que, en el Juicio, se revele la dirección de la existencia y se descubra la fuerza creadora de las sagradas figuras de la Providencia.

En esta escuela el sentido va siendo educado para entender el misterio mismo. El corazón percibe el dominio del Poder de que habla San Pablo: el Espíritu Santo, que, tras la ascensión de Cristo, dirige la historia del reino de Dios. El acuerdo de la propia voluntad con la voluntad de Dios, que al principio representaba únicamente esfuerzo y sacrificio, es sentida ahora como una unidad profunda en la cual se unen la gracia y la voluntad humana.

Hay un pasaje maravilloso en el libro noveno de las *Confesiones* de San Agustín. En él cuenta el santo un acontecimiento ocurrido en la época inmediatamente posterior a su conversión. Un terrible dolor de dientes ha hecho presa en él. Con la simplicidad propia de los antiguos ruega a sus amigos que recen con él para que se alivie; y, en efecto, el dolor se cura. Entonces exclama San Agustín: "...y así desapareció aquel dolor. Pero ¿qué dolor era éste? ¿Y cómo desapareció? Me dio miedo, Señor, lo confie-

so; pues nada semejante había experimentado yo desde mi más temprana juventud. Tus signos me impresionaron profundamente en mi interior y, lleno de alegría, alabé tu nombre" (4, 12).

En las palabras del santo se percibe aún la conmoción que aquella experiencia le produjo. ¿Qué fue lo que experimentó? Ni el dolor mismo ni su curación son tan importantes; conocemos suficientemente la psicogenética de los estados corporales para admitir la posibilidad de que todo sucediera "naturalmente". Pero lo impresionante de este acontecimiento no consiste en su importancia en cuanto tal, sino en el hecho de que la conexión "presencia de los amigos-dolor-ruego a los presentes-oración-alivio" aparece como algo dirigido por Dios. La figura providencial de su sentido se muestra transparente. De un golpe lo cotidiano se ha hecho "diferente", extraño, estremecedor, y tanto las cosas como los acontecimientos se convierten en "signos" de la mano divina.

Es cierto que tales acontecimientos no constituyen la regla y que su claridad no dura mucho tiempo. Especialmente en hombres melancólicos ocurre a veces que, de repente, todo se abre y se vuelve transparente para el sentido interior; pero después la oscuridad torna, el corazón parece encerrado en una cárcel, las palabras que hablan de un sentido y una dirección suenan vacías, y de nuevo comienzan la fatiga y la dificultad de la fe.

Todo esto demuestra que la Providencia está orientada hacia un futuro. Está oculta en el ámbito de la

tierra, en los acontecimientos de nuestra vida personal y en el curso de la historia. Sólo se revelará en el Juicio. Esto significa que la Providencia tiene, en última instancia, un carácter escatológico. Está orientada hacia el advenimiento del mundo nuevo, advenimiento que se realiza a través de la evolución del mundo viejo, corrompido por el hombre. No se ordena a ella, pues, el conocimiento, sino la fe; no la seguridad que puede examinarse, sino la esperanza.

Pero ambas cosas, fe y esperanza, no significan menos, sino más, que el conocimiento y la seguridad. Sin embargo, es cierto que este más no tiene aún su ámbito propio, y sólo problemáticamente puede hacerse valer como regla.

LA REVELACION COMO HISTORIA

I

La Iglesia emplea la palabra "revelación" en un doble sentido. Designa en primer lugar con ella aquella noticia de Dios que nos proporcionan la naturaleza de las cosas y nuestra experiencia directa; y, en segundo lugar, el autotestimonio expreso de Dios dado con sus palabras y sus acciones, testimonio que es recibido por la fe. Aquí nos interesa el segundo sentido del vocablo; del primero sólo hablaremos en la medida en que resulte necesario para hacer resaltar la diferencia.

Las cosas tienen un ser determinado y producen unos efectos concretos. Nosotros experimentamos su influjo, las usamos y nos defendemos contra ellas. De este modo conocemos lo que son. Pero son algo más que sólo esto. Apuntan hacia algo que está por encima de ellas. Nos invitan a preguntarnos por el sentido más íntimo que se desprende de ellas y que tiene el carácter de un misterio; nos llevan a preguntarnos por el origen primero de que proceden y por el fin último hacia el que se encaminan. Ambos,

origen y fin, pertenecen igualmente al misterio. Lo divino se encuentra en aquel lugar hacia el que apuntan estas y otras preguntas semejantes. Lo divino puede aparecer en todas partes: en la naturaleza, en la obra del hombre, en nosotros mismos y en otras personas. Constituye el sentido último de las cosas y al mismo tiempo nos aparta de ellas, guiándonos hacia lo misterioso y distinto.

Los hombres han intentado dar una interpretación precisa de esta realidad divina. Han puesto en relación este problema con la pregunta por el ser del mundo y del hombre; es así como ha surgido la doctrina natural acerca de Dios. Los hombres han expresado lo divino mediante signos y acontecimientos; así se han formado los mitos. Lo han vinculado con símbolos que expresan el decurso de la naturaleza y la vida del hombre; así se han creado los cultos. Brota de todo esto una gran sabiduría y la fuerza de ordenar la vida, pero también una inutilidad y caducidad supremas. Parece como si el hombre buscase constantemente y jamás encontrase nada. Presiente, se apodera de algo, para volver a perderlo. Lo verdadero se mezcla con lo falso. Lo profundo, con lo estúpido. Lo puro y bello, con lo feo y horroroso. Si Dios no es sólo Algo, sino Alguien; si no es sólo el misterio radical del mundo, sino su Creador y Señor santo y libre; y si este Dios quiso que tuviésemos experiencia de él, entonces tuvo que decir acerca de sí algo más de lo que el mundo revela; tuvo que hablar de una forma nueva, que aportase claridad al espíritu y condujese a la voluntad ante

la decisión última. Esta revelación tuvo que liberar al hombre de su propia prisión. Tuvo que mostrarle a Dios, del que nada sabe por sí mismo. Y para ello tuvo que colocarle en situación de ver a Dios con los ojos de Dios. Esto, por su parte, sólo era posible si se veía a sí mismo con estos mismos ojos divinos y se convertía y hacía otro.

II

¿Cómo tuvo lugar esta revelación? Hagamos primero una pregunta, que colocará el problema en su verdadero terreno: ¿Cómo tuvo que darse, según nuestros conceptos, esta revelación?

Según nuestros conceptos, Dios debería hablar íntimamente a nosotros, los hombres; a cada uno según su naturaleza. Tendría que dar testimonio de sí mismo en lo más hondo de nuestro ser, para que nos diésemos cuenta y dijésemos: "Este es Dios"; "Así es Dios". Tendría que hacer brillar su verdad dentro de nuestro espíritu, para que adquiriésemos una certeza plena de ella; tocar nuestro corazón con su sagrada vida, para que aprendiésemos a amarle; adoctrinar a nuestra voluntad sobre lo bueno y lo justo, para que encontrásemos el camino sin tener que depender de otros. Lo que nosotros llegaríamos a experimentar de esta manera sería ciertamente inefable; y como todo hombre estaría iluminado, un profundo acuerdo reinaría entre todos ellos.

Esto sería posible y bello. Pero no ha sucedido

así. Existen, desde luego, experiencias de este tipo; los místicos nos hablan de ellas. Pero la autorrevelación de Dios, que decide sobre la salvación del hombre, no se ha realizado mediante este tipo de experiencias, sino mediante la palabra. Algo nuevo ha irrumpido de esta manera en el mundo. Cuando un hombre dice a otro lo que piensa, únicamente con la mirada, esta forma de expresarse puede ser muy viva y muy bella. Pero a ello se agrega algo decisivo cuando expresa en palabras sus sentimientos. Mientras no se ha expresado en palabras, el pensamiento puede ser arrastrado de nuevo por la corriente de la vida; mas cuando se formula, acontece algo irrevocable: comienza la historia.

Dios ha querido que su mensaje llegue al hombre mediante palabras del hombre. Ciertos individuos debieron ser llamados, iluminados e instruidos, y luego tuvieron que decir a los otros lo que habían experimentado. Estos, a su vez, tuvieron que escuchar la palabra, creerla, y de este modo participar en la revelación.

¿Quién debería ser el mensajero de la revelación? Continuemos con la hipótesis de antes: ¿En quién pensaríamos nosotros? Acaso en aquellos que tienen una importancia especial en el orden de la existencia; por ejemplo, en cada familia, el padre, en el cual se resume aquélla; o la madre, que constituye su corazón. Y en cada pueblo, pensaríamos en el rey, que, justamente, en los orígenes tuvo siempre un

carácter religioso; o en los ancianos y sabios. Finalmente, pensaríamos en las personas especialmente dotadas y santificadas, que todo el mundo reconoce como dignas de transmitir el mensaje divino. Todo esto sería posible y lógico; pero la revelación no se ha realizado así.

Dios no escogió para mensajeros de la revelación a hombres que ocupasen una posición fundamental o directora en el conjunto natural de la existencia; escogió justamente a los que él llamó. Y para esta elección no podemos dar ningún criterio. Por qué fueron ellos y no otros es cosa oculta en el misterio de su decisión. Nadie puede decir por qué fueron hombres de este pueblo y no de aquel otro; por qué fue elegido este hombre, con sus características particulares, y no cualquier otro.

Esto da a la revelación una gran viveza, pero hace pesar también sobre ella dificultades considerables, pues la revelación acontece precisamente a través de la palabra de este hombre. Esto tiene ciertamente la fuerza de su convicción, el calor o la claridad de su ser, pero también sus faltas. ¿Por qué he de recibir yo la revelación a través de hombres de un pueblo que siento como extraño? ¿Por qué estos hombres procedían de una época tormentosa, y no de otra profundamente tranquila? ¿Por qué la revelación se da a través de un carácter tan opuesto al mío? La historicidad de la revelación adquiere aquí una densidad nueva; yo tengo la obligación de escuchar el mensaje divino que me transmite una

personalidad particular. Tengo que acomodarme a la voluntad de Dios, que habla como quiere, mientras que yo creo tener derecho a percibir a mi manera la verdad de que depende mi salvación.

III

¿Cómo se produce la llamada de Dios? ¿De qué forma conoce el mensajero la verdad, y cómo la lleva a los demás hombres?

Una vez más, nuestra respuesta es la siguiente: Dios lleva a los elegidos al silencio, les enseña a purificarse y a aprender a escuchar, les muestra el conjunto de la verdad sagrada, y, finalmente, los envía para que anuncien a los hombres la santa doctrina. Esto habría sido ciertamente posible; pero no ocurrió así.

Leemos en la Escritura cómo Dios saca a un hombre, Abram —llamado más tarde Abrahán—, del mundo que le rodea (*Génesis,* 12). Pero no le da el encargo de que marche a la soledad y en ella adquiera un conocimiento que luego se convertirá en salvación para todos, sino que le envía al país que quiere darle a él y a sus descendientes. Dios establece con este hombre una relación de fidelidad, funda la Alianza y crea así el comienzo de una historia humano-divina. Pero lo que Dios comunica al elegido no es una aclaración sobre su propia esencia divina, o sobre el alma del hombre, o sobre la salvación eterna, o sobre el camino para llegar a ella,

sino la promesa de que, aun cuando Abrahán y su mujer sean ya de edad avanzada, tendrán un hijo, cuyos descendientes llegarán a formar un pueblo. Y la respuesta del elegido no reza así: "Reconozco lo que me has enseñado; entiendo el sentido eterno, veo el camino que lleva a la salvación, y lo recorreré fielmente", sino de esta otra manera: "Te obedezco". La palabra de la revelación tiene esta forma: "Ven, ven conmigo, obra conmigo", y la de la fe, esta otra: "Estoy dispuesto".

Es así como comienza esta historia. El hijo prometido nace, crece y se convierte a su vez en padre. Surge una familia, que poco a poco se convierte en una tribu y en un pueblo, y este pueblo tiene un destino propio.

En todo esto tiene lugar realmente una revelación. Cuando el elegido entra en contacto con Dios, escucha su mandato y le obedece, se da cuenta de quién es este Dios. Percibe su proximidad, siente su ser, experimenta su modo de pensar. Ve que Dios es misterio y, al mismo tiempo, vida y salvación. Y todo esto no lo aprende por medio de la doctrina que se le presenta, sino viéndolo surgir de acontecimientos perceptibles. En la medida en que estos acontecimientos se van desarrollando, los interesados experimentan cada vez más hondamente la santidad del Dios que allí reina; entienden su manera de guiarlos y reconocen su voluntad. Esto se expresa también mediante representaciones y conceptos. Pensemos, por ejemplo, en lo que sucedió en el monte Horeb, donde Dios pronuncia su nombre. Es esta una revelación de

una profundidad y una claridad tan grandes, que no han sido alcanzados jamás por ninguna filosofía ni ninguna mística mundana (*Exodo,* 3, 13-14). Dios ordena la vida de los hombres que ha vinculado a esta historia, surgiendo así una ley de lo justo y una doctrina del bien. Cuando los elegidos se muestran desobedientes, son enviados otros hombres que rectifican las concepciones equivocadas, amonestan, advierten y amenazan: son los profetas. De este modo se hace más claro quién es Dios y quién es el hombre; se vuelve cada vez más apremiante lo que exige la voluntad divina y lo que ésta significa para el hombre. Dios actúa, y los hombres obran con El, o lejos de El, o contra El. De vez en cuando surge una situación nueva y de ella brota la verdad. De este modo, el carácter de historicidad de que antes hablábamos se hace más fuerte, más denso, más rico en tensiones y en decisiones.

Incluso el contenido mismo de la revelación tiene una historia. En el comienzo no encontramos una doctrina que luego deba ser desarrollada y asimilada, sino una orden, que se convierte en acción, y una claridad que basta para hacer posible la acción. Podría afirmarse que la verdad tiene el carácter de una luz que ilumina un camino, y que en cada momento alumbra lo suficiente para poder dar el paso siguiente. Cuando se ha dado este paso, la luz alumbra más allá. Y así, puede ocurrir que un hombre tenga conocimientos claros en un terreno en que los necesita, y en cambio en otro terreno carezca de es-

tos conocimientos. Abrahán conocía a Dios a través de una intimidad con él casi aterradora; pero muy probablemente no tuvo la menor idea de una verdadera inmortalidad del alma, pues no necesitaba de ella para su misión. Estaba resguardado en la obediencia y en la gracia del Dios a quien seguía, estaba cierto de su salvación, y no necesitaba más. También puede ocurrir que los elegidos tengan graves defectos, como Jacob, que abusa de su padre y engaña a su hermano. Esto es malo, desde luego, pero no anula el hecho de que, cuando el mandato de Dios lo exige, da pruebas de una vigilancia infalible y de una fidelidad tranquila, que no se deja desalentar por nada. Los elegidos no son figuras ideales, sino hombres que se encuentran en camino desde la oscuridad hacia el país de la verdad.

IV

La revelación se ha convertido también, en un sentido muy preciso, en historia de Dios mismo. La revelación quería transmitir la verdad, pero ésta sólo se da en la libertad. El espíritu debe asumir lo que se le presenta y elevarlo a la claridad y patencia del conocimiento. Cuanto más alta sea la realidad de que se trate, tanto más abierto tiene que mostrarse el que la recibe. Si el hombre se cierra, la realidad queda indefensa. Esto vale, en la más alta medida, del testimonio que Dios da de sí mismo. Mientras dure el tiempo del mundo, Dios, resumen de todo

sentido, se encuentra completamente atado en su poder.

Dios vino a los hombres para instaurar, juntamente con ellos, la segunda creación. La Alianza es la expresión de esta voluntad. En la realización de esta Alianza debe llevarse a cabo la revelación. Pero muy pronto se pone de manifiesto que los hombres no proceden con sinceridad en la Alianza. El hijo, el nieto y el bisnieto del primer elegido se mantienen fieles. Pero después, cuando llega la gran crisis del hambre, la tribu emigra a Egipto, se convierte allí en un pueblo, suscita la desconfianza de los soberanos, y es oprimida; en este tiempo los elegidos olvidan la Alianza. Esto se pone de manifiesto en la manera extraña como Dios llama a Moisés y en la forma como el pueblo se comporta con éste. Por mediación de Moisés se concluye por segunda vez la Alianza en el monte Sinaí, comenzando entonces la historia del pueblo escogido en cuanto tal. Al mismo tiempo se promulga la ley en que la voluntad de Dios se revela como ordenación de la existencia. Pero la peregrinación a través del desierto muestra que los elegidos no son dignos de la Alianza. Por este motivo, el pueblo permanece desterrado misteriosamente en el desierto, hasta que mueren todos los que, al salir de Egipto, eran ya adultos. Tan sólo la próxima generación conquista la tierra prometida.

Siguen entonces tres siglos de lucha ininterrumpida. Es ésta una época en la que rigen la barbarie y la ley del más fuerte y durante la cual muy pocos

conservan el recuerdo de lo ocurrido en el monte Sinaí. De este caos se destaca finalmente la figura del profeta Samuel. El pueblo le pide un rey, tal como lo tienen los demás pueblos. Este deseo constituye también un apartamiento de Dios, pues Este quiere un reino en el que pueda dominar directamente por medio de sus profetas. Ahora bien, cuando el hombre se niega a aceptar la voluntad suprema, Dios no le obliga. El rey es elegido; Saúl es fuerte y valiente, pero fracasa en la prueba. En su lugar llama Dios a David, y éste, en duros combates, crea la unidad del pueblo y del reino. Su hijo Salomón hereda el poder, y su reinado constituye un largo período de paz. En él culmina la historia del pueblo. Expresión y a la vez monumento de ello es la construcción del Templo. Pero Salomón mismo no resiste ni el poder ni la felicidad y se aparta del puro servicio de Dios. Bajo el gobierno de su hijo el reino se disgrega, y la historia que ahora sigue está llena de perturbaciones, infidelidades y desgracias. Los reyes que permanecen fieles a la Alianza son excepción; la mayor parte de ellos olvida el sentido de su corona y viven igual que los demás déspotas asiáticos, con la diferencia de que son menos poderosos y su autoridad se encuentra menos asegurada.

A este pueblo se le ha concedido, pero también impuesto, el vivir su historia no desde su propia esencia, sino desde el dominio de Dios y desde la fe. En él se ha de realizar el reino de Dios; mas

para ello tiene que renunciar a su voluntad histórica natural. Tiene que repetir constantemente lo que hizo el primer elegido: "Salir de la tierra y de la familia" y dirigirse hacia lo desconocido, para que allí se le revele paso a paso la gloria de Dios. El pueblo, sin embargo, no quiere esto. Prefiere quedarse "entre las ollas de Egipto"; se opone a atravesar el desierto; contradice a la autoridad de los jueces y profetas; no quiere como rey a Dios, sino a un hombre; y, por su parte, la mayoría de los reyes desean su propio poder y fundamentan su autoridad en su personal voluntad de dominio. Cuando Dios envía sus mensajeros, se entabla casi siempre una lucha a vida o muerte, en la que el profeta sucumbe. La historia que Dios quiere, en la cual debe destacar, brotando de las raíces de la Alianza, la serie de las grandes acciones de Dios, y debe instaurarse el reino de su soberanía, no se realiza. Lo que de hecho tiene lugar es una lucha de Dios con la voluntad humana; y hay que reconocer que en esta lucha Dios es vencido. El reino que Dios desea no llega a crearse. El optimismo de la Edad Moderna contempla siempre la historia desde el punto de vista del éxito, insertando en él el fracaso de tal forma que éste parece ser un tránsito necesario para llegar a lo esencial. De este modo, vemos la historia del Antiguo Testamento como un progreso hacia Cristo. Mas en realidad esta historia es una lucha ininterrumpida de Dios con la obstinación del pueblo. Las cosas grandes que suceden tiene Dios que conseguirlas en una lucha difícil y esforzada. Dios mantiene su fidelidad

a pesar de la infidelidad del hombre; y este "a pesar" es lo auténtico. Revélase aquí una forma de realización, y casi podría decirse que una ley, de las intenciones divinas, ley que llega en Cristo a su rigor supremo: la ley de la vanidad, de la destrucción, de la cruz.

Pero hay algo más. A menudo el Antiguo Testamento es considerado como la expresión de la esencia de un pueblo determinado. Mas, en verdad, al entenderlo así se tergiversa de la manera más profunda su sentido. La historia y el reino de que en él se habla no debían ser la forma natural de la existencia de este pueblo, sino brotar de la guía inmediata de Dios. De igual forma, tampoco la revelación del Antiguo Testamento debía constituir la piedad natural de Israel, sino, precisamente, superarla y dar testimonio del Dios que se encuentra por encima de todo lo creado. No existe una religión judía, si empleamos la palabra "religión" en el mismo sentido que la empleamos cuando hablamos de una religión griega, o romana, o persa. Una mirada a la historia religiosa del Próximo Oriente puede mostrarnos la forma exterior que habría tenido esta religión. Pero, en cambio, los libros del Antiguo Testamento nos hablan de una lucha de la autorrevelación de Dios con la voluntad religiosa propia de este pueblo. El hecho de que esta voluntad propia fuese tan tenaz, y el que, hablando un lenguaje terreno, Dios sucumbiese en esta lucha —este fracaso, desde luego, se convirtió en victoria mediante el misterio de un sacrificio inefable— ha hecho nacer la ilusión de que el Antiguo Testamento

es la religión de un pueblo determinado, siendo así que, en verdad, constituye la libre revelación del Señor del mundo.

La que puede ser realmente denominada "religión judía", que encontró su expresión en el Talmud y en otros escritos semejantes, nació más tarde, cuando Israel rechazó al Redentor venido al mundo, endureciéndose definitivamente contra la soberanía divina. Cuando, posteriormente, muchas cosas del Antiguo Testamento le causan extrañeza al hombre, éste no debe olvidar que ellas habían chocado ya a Dios mismo de una manera completamente distinta. Es éste el signo de hasta qué punto la voluntad propia del hombre había logrado imponerse contra la voluntad de Dios. Pero, mientras dura la historia, no se la puede separar del resto, de igual modo que, según la parábola, no es posible separar el trigo de la cizaña. Incluso este mismo entrelazamiento es también revelación: nos dice que Dios es incomprensiblemente fiel. Pero espera de nosotros que entendamos y ayudemos a sobrellevar lo que él ha tomado sobre sí.

Volvamos al punto donde dejamos interrumpida la historia. Después de Salomón el reino se dividió en dos partes. La historia de las dos casas reinantes lleva no sólo a los confines del olvido, sino incluso a los confines del odio contra Dios y su Alianza. Los profetas vinieron, uno tras otro, pero no pudieron contener el alejamiento ni la consecuencia de este alejamiento: la decadencia. En el año 722 el

reino del norte fue destruido; en el año 587 lo fue el reino del sur y el pueblo fue llevado a la cautividad. Al volver, debilitado y sin sus soberanos, su actitud religiosa se había modificado. La fe en un Dios único, de la cual se había apartado antes a cada momento, para adorar a los dioses de los pueblos vecinos, se encontraba ahora firmemente arraigada en su corazón. La Alianza del Sinaí forma el centro de su conciencia; la Ley era el fundamento de su vida. Pero justamente por este motivo tuvo lugar una nueva apostasía. Lo que debía ser expresión de la soberanía inmediata de Dios se transformó en un medio de autoafirmación natural. La expresión "Dios de Israel", que significaba que el pueblo debía obedecer a Dios y construir su historia propia en la entrega a El, pasó a significar ahora, de una forma más o menos decidida, que Dios pertenecía a este pueblo y era el garante de su existencia terrenal. La Alianza, que debía introducir al pueblo en el misterio de los decretos de Dios y crear Su Reino, y la Ley, que debía educar al pueblo para Dios y apartarle constantemente de la unión con la tierra, se transformaron en una forma de apego al mundo.

Sin embargo, en el curso de la revelación se había producido entretanto un acontecimiento decisivo. En la medida en que se hizo evidente que los reyes terrenos no eran descendientes de David en el sentido espiritual de la palabra, brotó de las visiones de los profetas la figura de un Soberano diferente, el Mesías, que había de venir un día como verdadero realizador de la voluntad de Dios. En la medida en que

se hizo evidente que los dos reinos no eran ya aquel reino que Dios había querido, comenzó a dibujarse la imagen de un reino nuevo, futuro: el reino del Mesías. Cuando el pueblo volvió de la cautividad y se vio obligado a llevar una existencia oprimida, impotente, la esperanza en el Mesías constituía su único sostén. Pero también esto llevó a la apostasía: la imagen del Mesías fue incorporada igualmente a la voluntad del pueblo de hacer su historia propia, de tal forma que cuando el Mesías se presentó, no encontró lugar alguno para él y fue tratado como un traidor.

Cuando Cristo nació, la época estaba completamente llena de esperanza en un Redentor. Pero la imagen de este Redentor se hallaba tan estrechamente ligada con la voluntad terrestre del pueblo, y su reino era considerado tan firmemente como expresión de unas esperanzas acumuladas desde hacía siglos, que el Señor no pudo decir ni una sola palabra sin ser malentendido. Al leer los Evangelios tenemos la impresión de un constante malentendido, que no vemos en toda su profundidad porque consideramos todo en función del resultado final.

No debemos considerar tampoco la figura de Jesús a la manera como solemos hacerlo a menudo, ateniéndonos a la visión racionalista de la Edad Moderna: como el maestro, que da constantemente ejemplo, de la verdad y la virtud. Jesús es ante todo alguien que actúa. Lleva la historia sagrada al final de la primera Alianza y al comienzo de la segunda. Saca las consecuencias del pasado, y justamente con ello da comienzo a la nueva realidad. Ante todo, y de

manera esencial, quiso una cosa: instaurar el reino cuya venida había sido anunciada, a lo largo de los siglos, por los profetas, y que ahora se encontraba muy próximo. Su primer mensaje era éste: "El reino de Dios está cerca. Cambiad vuestros espíritus y creed el mensaje del Salvador". Tenemos, pues, aquí historia: acción de Dios entre los hombres, e invitación a participar en esta acción. Si los oyentes hubiesen obedecido, entonces el reino de Dios habría venido, como realidad abierta, de una manera que nosotros no podemos imaginar. La tremenda historicidad de aquellos días, y su incalculable responsabilidad, consisten justamente en que tal cosa no sucedió; en que, desde entonces, el reino de Dios se quedó "en camino", apareciendo sólo de cuando en cuando, en este hombre o en aquella circunstancia, para desaparecer de nuevo en la siguiente; y su verdadera llegada quedó diferida hasta el final de los tiempos.

Dios permaneció, empero, fiel, a pesar de esta infidelidad extrema. Cristo no se evadió de la historia sagrada, sino que se mantuvo en ella. No se protegió, ni mediante la sabiduría ni mediante un poder milagroso, contra las consecuencias de aquella infidelidad. Asumió todo lo que tenía que venir como consecuencia del rechazo por el pueblo de la voluntad de Dios. Estas consecuencias destrozaron su obra y su vida. Toda la desobediencia, toda la apostasía, toda la rebelión de los siglos pasados, y con ello también la rebelión entera del hombre en cuanto tal, se concentraron contra él, alcanzaron aquí su plenitud. Al resistir a ella, Cristo pagó el pecado del mundo. El

pecado es, en última instancia, la voluntad de aniquilar a Dios. El Dios encarnado dejó actuar libremente, contra sí mismo, a esta voluntad. Pero como el amor, su muerte se convirtió en sacrificio de la redención, comenzando con él una nueva historia.

V

La nueva revelación surgió de estos acontecimientos. Ante todo, se desveló el rostro de Dios: el misterio de su Trinidad. La manera como Cristo se conduce en la existencia, la forma como se sabe enviado, el modo como siente el reino y el honor de Dios, y obedece y ora, la actitud que adopta ante el hecho del pecado, su forma de reivindicar la autoridad, de ser un hombre entre otros hombres y, sin embargo, enteramente distinto de ellos: todo esto muestra de manera evidente que su relación con lo divino es distinta de la de cualquier otro profeta o fundador de religión. No sólo está lleno de Dios, sino que es, sencillamente, Dios; lo es en un sentido que jamás será tomado con suficiente pureza y rigor. Pero cuando, al mismo tiempo, afirma que ha salido de Dios y que vuelve a El, haciendo así clara, en la unidad de Dios, una auténtica y real contraposición, Dios se descubre de una manera diferente a como el hombre lo imagina por sí mismo. En el Dios único se muestra una diferenciación, que está en relación con la manera como dice —y es— "yo". La relación yo-tú, que se desarrolla, en nosotros,

entre hombre y hombre, se encuentra en Dios, en El mismo, sin que por ello su unidad sea afectada. En El, en el Dios uno, único, existe una comunidad; y esta comunidad se despliega entre Aquel que en Cristo dice "yo", y Aquel a quien Cristo llama "Padre". Un nuevo rostro se hace también patente: el de Aquel a quien denomina "Espíritu" y del que afirma que le enviará desde el Padre, y que el Padre le enviará en su nombre.

Un segundo aspecto se hace ahora evidente, llevando a su plenitud la revelación de los siglos anteriores: Dios no es el misterio universal de la piedad natural, ni el ser mundano de que habla la filosofía, sino un ser personal, en el más puro sentido de la palabra. No sólo es, y obra, y gobierna, sino que viene, permanece, actúa, guía, domina, entra en la historia, existe en ella y tiene un destino. Es divino, y su divinidad está por encima de toda representación humana de ella. Cuanto más hondamente comprendamos la revelación de Dios en la Biblia, tanto más pálido resulta todo lo que la sabiduría terrena, griega o de cualquier otro sitio, ha podido decir sobre lo divino. En esta sabiduría se encuentra, ciertamente, experiencia y profundidad; pero en la Escritura hay realidad y pureza. Este mismo Dios se revela, empero, de una forma que nosotros sólo podemos expresar diciendo que es muy humano. Si, según las palabras del *Génesis,* el hombre fue creado a imagen de Dios; si la meta y el resumen de la creación consisten en que Dios se

hace hombre, y permanece hombre para toda la eternidad; si Dios, que antes era el Desconocido, se convierte, en el hombre Cristo, en la viva verdad de nuestro espíritu, entonces tenemos que el hombre no es una criatura cualquiera, sino que entre Dios y él existe una relación que, ciertamente, no tiene nada que ver con los modos de pensar panteístas (estos modos de pensar acaban incluso con ella), pero que es más hondo, más cercano, más fuerte que todo lo que nuestros conceptos pueden expresar. Se ha dicho que Dios es mucho más humano de lo que nosotros pensamos; podemos añadir que el hombre es más divino que lo que se sospecha. Ciertamente, estas frases no pueden ser dichas desde el hombre mismo, es decir, basándose en experiencias religiosas o en consideraciones filosóficas. En este caso derivan inmediatamente hacia el panteísmo. Sólo pueden ser dichas desde la perspectiva de la revelación, como un misterio cuyo sentido capta el hombre en la medida en que en él se realiza aquella transformación que Cristo ha exigido y hecho posible.

La revelación nos dice también claramente cuáles son las intenciones de Dios. El problema de los problemas puede formularse así: ¿Cuáles son las intenciones de Dios para con nosotros? A este problema no podemos dar respuesta alguna desde nosotros mismos. Nuestra experiencia puede decirnos que la divinidad nos quiere bien y que estamos cobijados en su sabiduría; pero puede sugerirnos igualmente que estamos entregados a un indiferente me-

canismo mundano, y que lo divino no cambia nada en él. La respuesta que se dé depende del temperamento e incluso, a veces, de presupuestos totalmente fortuitos; por ejemplo, de que el hombre que hace esta pregunta sea joven y esté lleno de esperanzas, o sea viejo y se encuentre lleno de experiencias y desengaños; de que esté sano y lleno de fuerzas, o enfermo e impedido; de que sea inteligente y libre, o infecundo y limitado. Pero en todo caso es hombre, y nadie puede decir cuál es el estado en que ve mejor las cosas, cuando se trata de las supremas realidades.

Unicamente la revelación divina nos dice cuáles son las intenciones de Dios para con nosotros. El hecho de que, en Cristo, Dios viniese a nosotros, haciéndose uno de los nuestros; la manera como se comportó con sus hermanos, los hombres; lo que para él tenía importancia, y ante lo cual desaparecía lo que nosotros llamamos egoísmo; su manera de hablar, de luchar, de aceptar su destino y de soportarlo hasta el final: todo esto, el sentido que en todo esto se revela, nos dice cuáles son las intenciones de Dios.

La revelación nos dice, finalmente, quién es el hombre. Para Dios el hombre no significa sólo la cumbre de su creación. Desde el primer pensamiento el hombre es un destino de amor. Dios debe interesarse por el hombre de una manera que afecta a su existencia más íntima, a su corazón y a su honor, sin que esto haga dudar en modo alguno de que Dios es Dios, mientras el hombre es criatura. Un Dios que

sólo se preocupase de su criatura como Creador, y que sólo atendiese a un ser terreno pecador como compasivo y bondadoso Señor del mundo, no hace lo que El ha hecho. Debemos tomar en serio lo que significa la revelación. Si Cristo es revelación, esto quiere decir que el hombre es para Dios algo diferente de lo que afirma el mero pensamiento de la misericordia.

Es necesario que este mismo hombre se encuentre amenazado de una manera inimaginable. El pecado es la manifestación de este peligro. El hecho de que Dios, para vencer el pecado, haga lo que ha hecho en Cristo, muestra que el pecado tiene una gravedad que nosotros no podemos medir; y ello no sólo con respecto al hombre, sino también con respecto a Dios. El pecado afecta a Dios de una manera que nosotros no podemos imaginar. Mas tampoco esto pone en peligro el hecho de que Dios está por encima de todo lo que procede del mundo, es Señor de sí mismo y, por ello, de todo lo existente.

VI

Lo que acontece en Cristo es un final y al mismo tiempo un comienzo. En él llega a su plenitud aquella venida de Dios que había empezado en la historia sagrada anterior. En Cristo, Dios adviene definitivamente a la tierra, permaneciendo desde entonces totalmente entre nosotros. En Cristo, Dios se reveló del todo. Antes era el Dios desconocido; ahora es el

Dios revelado, la verdad de nuestro espíritu redimido. Distinguimos su rostro y sabemos a quién nos dirigimos. Conocemos el "Tú" santo en presencia del cual llega el hombre a ser realmente él mismo, en la medida en que escucha, obedece y ama. Conocemos la intimidad de Dios, que es la meta de todo corazón creado. Todo esto se reveló en Cristo.

También se reveló en El el pecado, pues, frente a Cristo, éste alcanzó la medida suprema de su maldad y de su absurdo. Justamente por ello fue vencido. Cristo, al conceder al pecado todo poder contra El mismo, le obligó a desenmascararse del todo. Al permitirle ejercer su voluntad más íntima contra El, le expió. Ahora la existencia es diferente de lo que era antes. El poder más profundo del pecado consistía en que no había mostrado aún todas sus posibilidades, y justamente por ello parecía capaz de cambiar el sentido de las cosas y derribar a Dios. Este poder quedó roto cuando se hizo claro que su aparente victoria no era otra que el motivo, para Dios, "de llevar su amor a su plenitud suma". Con ello comenzó una nueva realidad en el mundo.

Tenemos inclinación a considerar lo verdaderamente cristiano como una especie de sistema o de ordenación del mundo. En cambio, el Nuevo Testamento y los primitivos escritores cristianos lo consideran como una acción de Dios. Cristo vino al mundo, y después de haber cumplido los designios de Dios, volvió al Padre. Desde allí envió el Espíritu Santo, que ahora se encuentra entre los hombres, dándoles "la propiedad de Cristo" Cristo mismo se encuentra en la

periferia del mundo, allá arriba, en su trono, y, al mismo tiempo, está dentro, en lo más íntimo del hombre, esperando la hora en que ha de volver. Y el tiempo —el tiempo total de la historia, en el cual vive, y proyecta, y obra, y crea el hombre— es lo que se extiende entre la ida y la vuelta de Cristo. En él reina el Espíritu, que guía a los hombres y realiza en la creación el misterio de una transformación interior que ha de revelarse cuando el Señor retorne.

Esta imagen de la esencia de lo cristiano ha ido cambiando en el curso de los siglos. Entendemos el cristianismo como el conjunto de la verdad, la sabiduría y el recto orden de todas las cosas. Esto es, desde luego, exacto, pues el Dios que nos redimió es el mismo que creó el mundo: es, tanto en un caso como en el otro, el Logos. Pero al pensar de este modo puede olvidarse que la forma auténtica de nuestra existencia es una acción de Dios. Sólo desde ella adquieren su carácter y su sentido exactos todas las cosas; y, ante todo, la doctrina, tan importante para el Señor, de la Providencia. Esta significa la dirección de nuestra vida, que no se realiza mediante una ordenación general del mundo, sino que depende del obrar de Dios.

En la medida en que el cristianismo deja de parecer algo obvio y natural, y se convierte de nuevo en un objeto de contradicción, podría dejar oir también su voz el concepto bíblico de la existencia cristiana: ésta consiste en que el hombre se halla envuelto en

el obrar de Dios. Con ello, la actitud de la fe cambiaría igualmente.

Estamos acostumbrados a entender también la fe "sistemáticamente", según la imagen del saber y de las ciencias naturales, como una visión de las cosas que abarca el ser de Dios y del mundo. Para la sensibilidad de los primeros tiempos cristianos creer significaba, por el contrario, estar instruido acerca de la acción divina, saberse llamado por ella y entrar en esta acción. Mientras Jesús vivió, esta actitud encontró su expresión en el concepto del seguimiento. Entonces creer significaba: ir con Jesús, colaborar en lo que El hacía y, de esta manera, preparar la venida del reino de Dios. Pero esta primera concepción del seguimiento de Cristo tuvo que cambiar desde el momento en que Jesús abandonó la tierra. El "seguimiento" se convirtió, con el curso del tiempo, en "imitación". Según ella, Jesús es el modelo de la perfección, y nosotros debemos, de acuerdo con nuestras posibilidades, imitar este modelo. De nuevo encontramos que la concepción religiosa ha pasado de lo histórico y actuante a lo "sistemático". Para los primeros tiempos cristianos "seguir" a Cristo tuvo que significar sin duda esperar al Señor que había de venir, aceptar el destino de la existencia cristiana y colaborar en la acción del Espíritu Santo.

Acaso se vuelva también hoy a esta actitud, según la cual creer significa ser enseñado por la palabra de Dios, que nos dice que El es el que actúa, y participar en esta acción; estar convencidos de que Cristo ha de venir, y contemplar el mundo, que al parecer

se encuentra tan seguro, desde la perspectiva del poder de esta venida; saber que el Espíritu Santo está actuando para revelar el sentido de los hombres, transformar su voluntad e incorporarlos al cuadro grandioso de la creación divina.

Es más difícil percibir esta acción de Dios que la anterior. Antes, la acción de Dios se desarrollaba sobre una sola línea: la de la historia de un pueblo determinado, que culminaba en el destino de Jesús. Después de su partida, esta acción se ha extendido, se ha hecho, por así decirlo, universal, y actúa en todas partes: en la búsqueda interior, en las llamadas íntimas, moviendo e iluminando los corazones, despertando y transformando. Creer significa vivir en ella y entender desde esta perspectiva tanto los acontecimientos de la historia como los del propio destino. Y cuando no es posible entender y todo está oculto por la oscuridad de la tierra, hay que perseverar en la fidelidad y esperar el acontecimiento supremo: la venida de Cristo.

LA FE COMO VICTORIA

En la *Primera Epístola de San Juan* se lee esta frase: "Todo el engendrado de Dios vence al mundo; y ésta es la victoria que ha vencido al mundo: nuestra fe" (5, 4). Estas palabras nos son familiares y creemos conocer su sentido. Pero si reflexionamos sobre ellas, nos llevan a dimensiones más amplias y más hondas de lo que habíamos pensado.

A primera vista parecen querer decir lo siguiente: El hombre que cree en Cristo es fuerte. Radicado en la verdad de Dios y fortalecido por su gracia, es capaz de llevar el peso que la existencia arroja sobre él. Es capaz de resistir a lo feo, malo y bajo que actúa en él mismo y a su alrededor. Vence al sufrimiento. Ve la sabiduría de Dios en todo lo que le sucede; percibe un sentido interno, que existe incluso en lo que aparentemente no tiene solución, y de esta forma va alcanzando la madurez propia de los hijos y las hijas de Dios.

Por el contexto, éste es ciertamente el sentido de las palabras del Apóstol. Pero tales palabras dicen algo más. Afirman que creer es ya, en sí, una victoria. No se puede creer sin vencer al mundo. El hombre cree tan sólo en la medida en que vence al

mundo. Si no entabla batalla con el mundo y sale victorioso en ella, su fe muere, pues creer es posible sólo en la forma de victoria.

¿Qué significa, en este contexto, la palabra "mundo"?

La Sagrada Escritura emplea este vocablo con diferentes sentidos. En primer lugar —pensemos, por ejemplo, en el relato de la creación del *Génesis*—, mundo significa todo lo que existe y acontece, con toda su multiplicidad y todas sus relaciones. Mundo es, en segundo lugar, el país en que vivo; el río y el mar, el campo, el bosque y la montaña; los árboles y los animales; la tierra en cuanto tal, el cielo con sus estrellas, el universo con toda su inmensidad. Mundo es, además, el hombre; yo mismo; mi propio pueblo, los otros pueblos, los que me rodean; la humanidad, en su extensión sobre la tierra y a través del curso de los tiempos. En todo esto existen muchas cosas que deben ser vencidas y superadas: la inercia de la materia debe ser vencida por la fuerza y la habilidad de la mano; la oscuridad de lo todavía no comprendido, por el espíritu investigador; los peligros naturales que amenazan al hombre, por la prudencia y la habilidad; las fieras salvajes, las personas hostiles, la enfermedad y la necesidad, por la lucha, el trabajo, la inteligencia y la experiencia. Todas éstas son, sin embargo, victorias conseguidas sobre las dificultades y adversarios que se encuentran dentro del mundo, no victorias sobre "el mundo" mismo. Son victorias que la existencia exige, pues de otro modo el hombre no puede subsistir.

Pero esta victoria no puede ser puesta en relación con la fe, de la manera como lo hacen las palabras del Apóstol. La fe ayuda a entablar valientemente esta lucha en presencia de Dios, a vencer lealmente o a sucumbir con honor. No puede decirse, empero, que la fe dependa del resultado de esta lucha ni que esté constituida por la victoria en ella conseguida. La victoria de que hablan las palabras del Apóstol tiene que ser justamente una victoria sobre "el mundo", considerado como "el enemigo". Mas el mundo, tal como lo hemos venido entendiendo hasta ahora, no es enemigo en este sentido. Lo que existe ha sido creado por Dios, y la Escritura nos dice: "Y vio Dios ser muy bueno cuanto había hecho" (*Génesis*, 1, 31). Dios entregó la creación en manos del hombre para que éste viva en ella, para que trabaje y realice su obra, no para que la considere como su enemigo y luche contra ella para vencerla.

El vocablo "mundo", en el lenguaje de la Escritura, significa también otra cosa: los hombres, las cosas y todo lo que, de cualquier modo, está sin Dios y contra Dios. El mundo significa aquí que el hombre se construye su propio reino en la desobediencia y la rebelión; que, por así decirlo, centra en torno a sí sus bienes, las cosas que le rodean, el campo, el mar, la tierra, el cielo, y opone todo esto a Dios. Esto fue lo que hizo el primer hombre cuando pecó. Este mismo sentimiento arraigó en la esencia del hombre y siguió actuando en todas partes donde el hombre existe. Surgió así algo monstruoso, malo, oscuro: el mundo, en el mal sentido de la palabra; el

reino del hombre, apartado de Dios, que pone la creación al servicio de su voluntad. Este mundo está dentro de nosotros y en torno a nosotros. De este mundo es del que la Escritura dice que debe ser vencido si queremos creer.

Creer significa creer en el Dios vivo que ha creado el mundo y que se ha revelado mediante su sagrada palabra. ¿Qué relación guarda esta fe con aquella victoria?

El mundo es grande; está lleno de cosas poderosas y espléndidas. Basta, para comprobarlo, con salir de casa por la noche y contemplar "la inmensidad de las estrellas" que se ciernen sobre nuestra cabeza; o mirar al mar, iluminado por el resplandor del sol o agitado por la tempestad. Cuando un hombre siente tal grandeza, ésta llena su corazón. Todo esto es bello; pero también puede volverse peligroso. Esta grandeza puede apoderarse del hombre, especialmente cuando la ciencia le dice que el mundo es inmenso y que sus leyes son inexorables; que va, sin cesar, de lo grande a lo infinitamente grande y de lo pequeño a lo infinitamente pequeño, de tal forma que ni la vista ni el pensamiento llegan nunca al final. De todo esto puede brotar una imagen del mundo dotado de dimensiones tan gigantescas y de un sentido tan poderoso que no deje ya, ni en el espíritu ni en el corazón del hombre, lugar para ninguna otra cosa.

Esto mismo puede ocurrir si se contemplan las cosas desde la perspectiva de la vida. Cuando un hom-

bre es capaz de tener sentimientos poderosos y experimenta la esperanza y la felicidad; cuando el encuentro con otros hombres le llena de amistad y de amor; cuando siente los dolores de la existencia y lo incomprensible del destino; cuando se da cuenta de que la vida es inagotable y fecunda, siempre nueva, insondable, cuando esto ocurre, decimos, todas estas cosas se apoderan de él y le llenan todo entero. También esto es maravilloso, pero puede, igualmente, volverse peligroso. Puede ocurrir que el espíritu y el corazón del hombre estén, por así decirlo, tan llenos con la multitud de las cosas, y que sus sentimientos estén de tal forma ocupados por el poder de la Vida, que no quede ya lugar alguno para Dios. Este hombre no sabe ya dónde podría estar Dios. No comprende para qué tiene que existir Dios. La fe desaparece en este caso. Las palabras que ha aprendido sobre Dios pierden su sentido. Tiene el sentimiento de que estas palabras eran buenas en otros tiempos, cuando él era niño. Pero ahora, piensa él, sabe mejor lo que ocurre: el mundo existe, la vida está ahí; y esto es todo. Con ello basta.

Entonces llega el momento de recordar las palabras del Apóstol: Si deseas creer, tienes que luchar contra este mundo; pues, tal como llena tu espíritu y tu corazón, es tu enemigo. ¿En qué consiste, empero, la victoria? En conocer que existe una realidad más grande que las cosas: una grandeza que está en el espíritu, en el misterio, en lo sagrado, en lo supraterreno. Consiste en conocer que existe una vida que es más noble, más viva, más real que la que sen-

timos directamente: la vida del alma, que marcha hacia la eternidad. Tan pronto como esto se hace claro, ábrese un nuevo ámbito, y Dios está allí. Has vencido, y puedes creer con alegría.

El pensamiento es una gran fuerza del hombre. Con él se interroga por la esencia de las cosas, por sus causas, sus leyes, sus fines: ¿qué son, de dónde vienen, por qué y para qué existen? Y con esta misma fuerza se pregunta por Dios: ¿Existe realmente? ¿Cómo es? ¿Se parece a mí? ¿Cómo vive? ¿Cómo obra? ¿Ha hecho realmente el mundo? ¿Cuándo y cómo? ¿Cómo subsiste este mundo ante El? Las preguntas pueden hacerse más precisas: ¿Puede el mundo haber sido creado por Dios? ¿No se basta a sí mismo? ¿No se compone de sólidas materias? ¿No es sustentado por fuerzas poderosas y dirigido por leyes infalibles? ¿No está lleno de sentido y traspasado por un profundo misterio? ¿Para qué, pues, Dios? ¿Necesita el mundo a Dios? La presunta realidad divina, ¿no disminuye la grandeza de lo que existe? Esto, ¿no pierde así su libertad? ¿No se agosta bajo el peso de aquella realidad?

El mundo es grande, pero es también terrible. Se dan en él dolores, dolores indecibles, incomprensibles. ¿Cómo puede haber un Dios, existiendo tales sufrimientos? Dios es misericordioso; ¿cómo puede querer estas cosas? El mundo está lleno de violencia, astucia, injusticia, crueldad; ¿cómo puede Dios tolerar todo esto? Dios no puede existir, pues en tal caso todas estas cosas no serían como son. Y si existe

realmente, y todo esto es obra suya, ¿no tiene entonces que ser un ser terrible, que nada tiene que ver con la imagen que de él nos pinta la fe? ¿No tiene que ser un ser despiado, cruel, incomprensible? Se nos ha dicho que si el hombre tiene buena voluntad y llama a Dios, su oración será escuchada. Mas, en realidad, esto no sucede siempre. Al contrario, la experiencia de la oración no escuchada parece ser demasiado frecuente. ¿Existe entonces Dios?

Las preguntas continúan de esta misma manera, atormentando al hombre, inquietándole y perturbando su anterior seguridad. Estas preguntas pueden ser tan poderosas, que la fe del hombre dude y él mismo se considere como un loco si continúa creyendo. Tenemos aquí de nuevo "el mundo" en el sentido de las palabras del Apóstol: "el enemigo". Y de nuevo se nos dice: O tú o yo. O este mundo o la fe.

Así, pues, es preciso entablar el combate. ¿En qué consiste la victoria? En primer lugar, en el esclarecimiento de los problemas mismos. Los problemas son preguntas del entendimiento y tales preguntas son buenas. El entendimiento existe para eso, para preguntar. Y lo que debe hacer es preguntar bien, con sinceridad y rigor. Debe buscar realmente la respuesta y poner a contribución todo el esfuerzo que merece una cosa tan importante. Pero estos problemas presentan también un carácter diferente: el carácter de protesta. Y esto no es bueno. Una pregunta de tipo religioso puede llegar a ser tan inquietante, tan poderosa, tan paralizadora, que pierda el carácter de

auténtica pregunta, la cual es siempre búsqueda de la verdad, y se convierta en una fuerza obsesiva y destructora que mata la fe. Darse cuenta de esto y sacar de ello las consecuencias pertinentes es una victoria. Yo he visto muchas veces cómo un hombre luchaba con tales problemas, y éstos se hacían poderosos y comenzaban a destruir su fe. Pero un día los ojos interiores se abrían, la obsesión desaparecía y el hombre quedaba libre. Las preguntas mismas, es decir, lo que en ellos era auténtico problema, continuaba existiendo; pero habían perdido su fuerza destructora, y Dios había conseguido imponer su derecho. Ahora el hombre seguía buscando serenamente y empleando su entendimiento, pero lo hacía ante Dios. Esta era la victoria que creaba un ámbito para la fe.

El hombre es un ser fuerte; pero también es débil, débil hasta la indigencia. Es ambas cosas: fuerte y débil. Es grande y también pequeño; es noble y al mismo tiempo bajo. Es una mezcla misteriosa de valores y de contravalores. Está lleno de posibilidades; es dueño de decisiones que llegan hasta lo insondable. Tiene entendimiento y puede luchar por la verdad; posee el arte y puede construir obras llenas de sentido y de belleza. Tiene fuerza para luchar y para conquistar, y para construir, dentro de ciertos límites, su propia vida. El hombre siente todo esto con honor y con orgullo. Ello es bueno. Esta conciencia puede, empero, crecer de tal manera, que el hombre pierda la mesura y se imagine ser dueño de sí mismo. Puede ocurrir que no sólo marche de-

recho por la vida, sino que rehuse el doblegarse; y ello, no ante falsos señores, sino ante el único Señor, el Señor verdadero: Dios. Para este hombre creer significa inclinarse ante Dios, adorarle, obedecerle; mas tal cosa va contra su orgullo. Cuando este orgullo es el que domina, todo se endurece y la fe resulta imposible.

De nuevo tenemos que realidades buenas —la fuerza combativa y creadora del hombre, su honor, su dominio— se convierten en mundo malo, en enemigo. Y el hombre, si ama su fe, tiene que luchar contra este enemigo. ¿En qué consiste la victoria? En ver, con lo más íntimo del corazón, y en aceptar que no es señor de sí mismo, porque para ello tendría que ser Dios. Aquel orgullo descansa en una mentira. Afirma ser lo que no es. Pero un honor que se basa en una mentira es algo corrompido. El hombre no pierde, pues, nada cuando renuncia a tal honor. Al contrario; es así como llega a la verdad, y la verdad es siempre buena. Abandona el honor falso y consigue el auténtico. Al inclinarse ante Dios, se hace verdaderamente grande. Al obedecer a Dios se hace libre. Cuando ve esto, el ataque cesa. Todo se vuelve auténtico y adquiere amplitud. La soberanía de Dios se convierte en algo precioso para el hombre y el creer llega a ser una alegría.

Existen todavía otras fuerzas en el hombre: las de su cuerpo y su sentimiento, los instintos y las pasiones. También estas cosas son buenas; son fuerzas de la vida, que jamás poseerá en demasía. El

hombre se alegra y sufre, crece y lucha con ellas. Con ellas experimenta su destino y con ellas lo domina. Según es el modo como lo experimenta, así toma posición ante él, se defiende y lo vence. Estas fuerzas llevan a obrar y a actuar; condicionan el frescor y la viveza de la obra, la amplitud de su aliento y la capacidad de plenitud. Pero pueden ir también por un camino falso. Las pasiones pueden apoderarse del hombre y destruir las leyes; corromperse y tornarse repugnantes. Lo perteneciente a los sentidos —tomando esta palabra en toda su amplitud, como la inmediata fuerza instintiva de nuestra naturaleza— puede llenar el sentimiento entero, de tal forma que el hombre sucumba a ello. Entonces pierde el gusto por las cosas santas. El sentido de Dios se extingue. La piedad se hace desagradable. Comienza a decir que ésta es buena para los débiles, para los desheredados, los enfermos y los incapaces; pero que el hombre sano, fuerte, luchador, no la necesita; más aún, que le repugna.

Estas palabras producen una impresión de grandiosidad, pero no resisten la prueba de la verdad. "El mundo" se ha levantado de nuevo y ha llegado la hora de la lucha. El hombre de fe debe marcar límites a sus pasiones. Debe darse cuenta de que, lo que en sí mismo existe para la construcción y la creación, puede tornarse destructor. Debe ver que las fuerzas de la vida, cuando abandonan su ley, se convierten en poderes de la muerte; y que sus tensiones, que deben ser bellas y puras, pueden tornarse sucias y feas. La pasión tiene una doble cara. Y el

hombre debe mirar también la cara oscura: la tristeza, el absurdo y la muerte. Si hace esto, si aprende a dominarse, si practica, cuando es necesaria, la renuncia, entonces recobra el sentido de Dios, el gusto por las cosas santas. La fe, que antes tenía en sí un carácter oscuro, opresor, hostil a la vida, y que corría el peligro de convertirse en algo innatural, se hace ahora libre y grande.

Existe aún una forma hostil, acaso la más maligna de todas, en que el mundo puede resultar peligroso para la fe: es el cansancio. La vida se consume. Cada día trae sus experiencias, más malas que buenas. Muchas cosas que antes eran exquisitas se tornan vulgares. Hombres que antes le parecían a uno originales y creadores, muestran ser gentes mediocres, cuya palabra y cuya actividad corren por cauces prefijados. El hombre conoce su propia limitación. Creía que podría realizar grandes cosas y ve que sólo consigue llevar a cabo acciones muy comunes. Las experiencias del corazón, que creía inagotables, tienen que confesar su indigencia. A la hora de pasión y de embriaguez, que parecen satisfacer todos nuestros deseos, siguen el desencanto, la vergüenza y la tristeza. Poco a poco el corazón siente estas cosas ya de antemano y sabe que las promesas serán engañosas. El deber tiene que ocupar siempre el lugar de la aventura y la creación; y cuanto más dura, más monótono se torna. El hombre experimenta su propia insuficiencia moral, la experimenta constantemente, en fracasos continuados. No ve que avance. Poco a

poco no se atreve ya a proponerse nada, porque en seguida piensa: No conseguiré hacerlo. Cada día exige nuevas renuncias. Se hace evidente que la vida ha prometido mucho y ha cumplido poco. Se torna claro que la vida ha faltado a su palabra; falta realmente a ella, pues ha comenzado con la infinitud de la promesa en que consiste la misma juventud, y esta promesa nunca se cumple. Y así, poco a poco, el cansancio, el desencanto, el tedio y el vacío se instalan en el hombre. Penetran en la fe; le roban su color, su alegría, su belleza. ¿Para qué creer todavía? Las palabras parecen flores marchitas, vino insípido. La verdad que dice que todo es insuficiente, que todo pasa, se convierte en un poder maligno, en un fantasma: de nuevo tenemos aquí "el mundo".

Y de nuevo tenemos que luchar, que entablar un combate agotador. La victoria consiste en alcanzar la confianza y la sabiduría. En levantar, sobre cada experiencia de insuficiencia, el "sin embargo" del esfuerzo; sobre cada fracaso, el "sin embargo" de la constancia. En invocar, ante cada desengaño, el sentido último que se encuentra detrás de todo. La existencia es como es, y yo soy tal como me conozco. Pero Dios tiene un nombre maravilloso: es el Señor de la paciencia. Esta paciencia divina descansa en la omnipotencia y el amor, y puede realizar lo que, visto desde el mundo, resulta imposible. Entonces todo se transforma. La realidad sigue siendo realidad, pero es elevada a un contexto superior. Dios vuelve a tener razón, y aparece la fe del hombre maduro,

fe que ya no se basa en ilusiones y que resiste la prueba de la realidad.

Habría que decir aún muchas cosas por el mismo tenor. Vamos a fijarnos sólo en una, porque es especialmente importante y porque con facilidad es pasada por alto.

Todas las cosas han sido creadas por Dios; por ello, todas tienen un sentido propio. Lo que existe, se conserva en la existencia sólo porque Dios lo sostiene; y, por este motivo, todo lo existente está traspasado por un misterio propio. El mundo es misterioso en cualquier lugar. El hombre siente esta realidad, que puede afectarle en la solemnidad del bosque, o bajo la silenciosa inmensidad del cielo nocturno, o ante el poder del mar; o bien en el momento en que se decide su destino, en las horas en que consigue realizar una obra o se da cuenta de las relaciones existentes entre él y un ser querido. Esto es bueno; más aún, es santo, en un sentido natural, y otorga profundidad, valor y poder a todo lo que existe. Pero también esta experiencia puede pervertirse y convertir el mundo bueno en un mundo malo. Esto ocurre cuando el hombre olvida que, por encima del misterio del mundo, se encuentra Aquel cuyo aliento constituye este misterio; cuando reduce el misterio a la dimensión del mundo y deja fuera de él a su Creador y Señor.

Este hombre puede entonces decir: En el bosque tengo la vivencia de Dios. Me torno piadoso al contemplar el misterio divino del paisaje y de las es-

trellas. Esto me basta. E incluso puede proseguir diciendo: Lo que se encuentra en la Biblia, lo que se hace en las iglesias y lo que se dice en los púlpitos acerca del presunto Creador y Señor del mundo, es algo oscuro y pesado. Realmente piadoso es lo que el hombre sano siente en la naturaleza, lo que percibe actuar en su cuerpo y en sus sentimientos. Todo lo demás es obra de los sacerdotes. Cuando el hombre llega a decir esto, el misterio del mundo se ha convertido en algo malo. Ya no trata con el Dios vivo, sino con un ser aparente, irreal y peligroso al mismo tiempo, que le arrastra al mundo.

O bien este hombre dice: Yo siento el misterio de la vida. La vida misma es sagrada. La alegría lleva en sí una llama divina. El sufrimiento causa dolor, pero tiene un sentido oculto. El amor, la procreación, la fecundidad: todo esto es divino, con ello basta. La vida que se encuentra en mí, y en otros hombres, y en la sociedad, y en la historia, y en la humanidad, la vida que cubre toda la tierra y se extiende a lo largo de los siglos: esto es "Dios". Todo lo demás es desconfianza, envidia, odio, contra el misterio poderoso, resplandeciente, fecundo, luminoso que se llama "vida".

De nuevo tenemos aquí algo verdadero convertido en un engaño. Sin duda hay una realidad divina en todo esto. Dios ha creado la vida, la conserva y gobierna, la traspasa con el aliento de su misterio y la convierte en imagen de su vida eterna. Pero la vida no es Dios. Dios sería Dios aun cuando no existiese ninguna vida humana. Dios sería el Ser

vivo, eterno, digno de toda adoración y todo amor, aun cuando el mundo se hundiese. Cuando un sentimiento del tipo descrito consigue arraigar en el hombre, la fe muere. Se presenta como algo sombrío y hostil a la vida, o como algo innatural, que asciende desde abismos insanos.

Una vez más, tenemos aquí al enemigo, al que es preciso vencer. El hombre debe dominar la seducción que viene del misterio de la naturaleza; debe conocer que todo misterio pertenece al Dios vivo, y devolverlo a El. Debe vencer el sortilegio dulce y terrible de la vida; no para destruirla, sino para colocarla en el orden que le garantiza su auténtico sentido. Cuando Dios se presenta al corazón del hombre como enemigo de la vida humana, y la limitada nostalgia humana siente ante Dios repugnancia o temor, está actuando aquí la astucia de un adversario infinitamente poderoso y casi inasible. Se trata de un engaño, que debe ser superado mediante la purificación interior, la disciplina, la oración y el trabajo. Así podrá lograrse que esta ilusión desaparezca; la verdad de Dios vuelve entonces a estar libre.

El misterio del mundo de que hemos hablado puede condensarse y adoptar la figura que constantemente aparece en la historia de las religiones: puede convertirse en una serie de dioses. Dioses del cielo, del sol, de la tierra, de la fecundidad, de la guerra, de la civilización. Estas figuras están llenas de sabiduría, de belleza, de poder; sin embargo son enemigos del hombre. El alma en que consiguen penetrar no cree ya en el Dios vivo. Acaso se responderá

que hoy nadie cree en serio en tales dioses. No se cree, ciertamente, en los dioses pasados; pero en cada momento pueden surgir otros nuevos. La cultura puede convertirse en un dios; e, igualmente, el progreso y el poder. De todas estas realidades surgen dioses que, al principio, no tienen una figura definida, pero que en cualquier momento pueden adquirirla. Pueden adoptar una figura, y tener un nombre y un templo, y ser adoradas. En el lugar donde entran no queda sitio alguno para el Dios vivo. También aquí el mundo se convierte en enemigo, y el hombre que estime su fe debe armarse para la lucha. Debe conocer qué es lo esencial de aquellas figuras; y, al mismo tiempo, darse cuenta de que roban a Dios la honra que merece y se aprovechan de lo que procede de El y a El debiera conducir, para atar el corazón del hombre. Debe ver que éstas son figuras de la seducción del mundo, abismos de tristeza y, en lo más hondo de sí mismas, desesperación. El hombre debe quebrantar este poder y devolver a quien le pertenece el honor de que los dioses se han apoderado. Debe aprender a adorar, a adorar desde lo más hondo de su corazón.

El Dios vivo no se ofrece al hombre de una forma anodina y pacífica. Sólo llegamos a él como fruto de una victoria sobre los poderes y las divinidades del mundo. La fe en El ocupa en nosotros un lugar en la medida en que reconocemos y desenmascaramos la pretensión oculta, seductora y violenta de la vida, de ser ella nuestro Dios. Conocemos al Dios vivo en la medida en que entendemos este mandato:

"Yo soy el Señor, tu Dios. No tendrás otros dioses junto a mí". A cada uno de nosotros se nos aproximan dioses diferentes, prometiéndonos cosas misteriosas, dulces, grandes. A cambio de ellas exigen que los adoremos. Si les obedecemos, entonces nuestra fe muere. Sólo podemos creer en el Dios vivo en la medida en que conocemos y rechazamos estos dioses.

Con lo dicho no rechazamos ninguna cosa que sea verdaderamente buena. El mundo sigue siendo grande; la naturaleza, poderosa; la vida, seria y gloriosa. La tierra sigue siendo la raíz de nuestra existencia; el pueblo, el objeto digno de nuestro amor, nuestra fidelidad y nuestro sacrificio. Pero todo esto llega a la verdad si sobre ello aparece la verdad de todas las verdades: el Dios vivo. La fe consiste en nuestra sumisión a este Dios.

LA HISTORIA DE LA FE Y LAS DUDAS CONTRA LA FE

I

El hombre creyente se encuentra en la existencia de igual forma que cualquier otro hombre. Su vida corporal está constituida por materias de la naturaleza y se halla traspasada por las fuerzas de ésta. Vive en las comunidades de la familia y del pueblo. Se halla situado, junto con todos los demás hombres, en los acontecimientos de la historia, y colabora con sus trabajos en la vida económica, científica y artística. En su conciencia se encuentran sueños, pensamientos, motivos morales: modelos de una vida justa y esperanzas de una existencia plena. Todo esto ocurre de igual forma que en las demás vidas humanas.

Pero en la conciencia de un hombre creyente se encuentran también pensamientos de otro género distinto. Por ejemplo, el del Padre que está en los cielos y que ha creado todas las cosas y las dirige con su sabiduría providente; o el pensamiento de la redención y del comienzo de la nueva y santa vida que procede de ella y que se conserva en la eternidad. Estos pensamientos no pueden reducirse a conocimientos y vivencias generales del hombre; al menos esto

no puede hacerse si se los toma en su verdadero sentido. La verdad a que, en lo más hondo de sí mismo, se refieren, los sentimientos que hablan en ellos, la forma de vida a que invitan, conducen, en última instancia, a una figura determinada: Jesucristo. Este se presenta con la exigencia de ser la revelación misma del Dios oculto, el Redentor que libera a los hombres de la perdición y les trae una vida nueva. El hombre de que aquí hablamos ha llegado, de una forma o de otra, a Jesucristo. Bien de manera directa, profundizando por sí mismo en las primeras fuentes que hablan de Jesús, bien mediante otros, que le han transmitido su imagen y su doctrina. Está convencido de que Cristo es la figura que trae la verdad y la salvación; que sólo desde El se iluminan los enigmas de la existencia; que sólo con Su Espíritu pueden ser superadas las tareas morales, y que únicamente El garantiza el cobijo último del corazón. La vida del hombre que piensa así constituye entonces una totalidad en la cual dos mundos se encuentran e influyen mutuamente: la existencia natural con sus realidades y, de otro lado, la verdad y la sabiduría que se revelan en Cristo y la fuerza que mediante El se nos transmite. A esta totalidad vamos a denominarla aquí "la fe".

Esta forma una unidad de vida altamente organizada; y si es real lo que la fe pretende ser, entonces habrá que decir que es la unidad suprema de la vida. La fe está llena de ideas, valores, fuerzas; tiene un gran poder de sentido y proporciona una seguridad que supera todas las otras seguridades de la vida. Pero

al mismo tiempo, como toda vida altamente organizada, es vulnerable; lo es de una forma completamente especial. Si nos fijamos en la manera como el mensaje de Cristo coloca al hombre bajo la crítica de Dios, y exige de él que transforme sus sentimientos, y le pide que abandone muchas cosas a las que su naturaleza está aferrada, y busque cosas que, en el primer momento, están lejos de él, resulta evidente de antemano que todo esto no puede realizarse en la forma de un desarrollo sereno y natural, sino sólo mediante decisiones y victorias siempre nuevas. La fe es vida auténtica; más aún, es la vida en su sentido supremo. Por ello, la fe ha de atravesar constantemente crisis, que no afectan sólo a aspectos parciales de ella, sino también a su totalidad, su sentido y su posibilidad.

II

Vamos a examinar algunas de estas crisis de fe. La vida religiosa de cada hombre está unida a la de los demás. Casi siempre ocurre que la fe de uno se enciende al contacto con la fe de otro: con la fe de la madre, del padre, de un maestro, de un amigo. En el mundo interior de casi todo hombre se encuentran personas con las que tiene una especial comunidad de fe. En ellas apoya su propia convicción; de ellas recibe impulsos e indicaciones; y, en cierto modo, con ellas vive su vida de fe. Esto es bueno y recto, pues "el hombre es para el hombre un camino que

conduce a Dios". Sin embargo, una relación de este tipo puede disolverse: el hombre, al ir madurando, se separa de los padres y acaso llega a enfrentarse con ellos; crece poco a poco y supera al maestro en el que antes fijaba su mirada; se aleja internamente del amigo con el que tan estrechamente estaba unido; la figura admirada y venerada del maestro revela faltas y pierde con ello la antigua fuerza de garantía. Todos estos alejamientos repercuten también, con toda probabilidad, sobre la misma fe. El hombre desengañado, que se ha quedado solo, ve dificultades que antes no veía; su confianza y su seguridad se sienten perturbadas; la crítica se despierta, y surge la pregunta de si lo que hasta ahora se ha venido creyendo es verdadero.

Según sea la constitución del hombre así afectado, y según sea la verdad a la que se dirige, esta pregunta puede adoptar formas muy diversas. En el fondo se basa en el hecho de que la estructura misma de la relación de fe ha variado. El hombre se ha separado de las personas con las cuales poseía juntamente su fe y ahora tiene que apoyarse sobre sus propios pies. Prescindiendo de las preguntas particulares de tipo especial, que, desde luego, reclaman respuesta, esta crisis tiene un sentido muy preciso: muestra que el hombre debe hacerse independiente religiosamente. Si no quiere realizar esto, si teme la responsabilidad, entonces la crisis se agrava y la fe queda destruida. Aparentemente son unos problemas concretos los que hacen fracasar la fe. El hombre en cuestión dirá que ha tenido que abandonar la fe por

motivos científicos, o éticos, o de cualquier otra especie. Mas lo que en realidad ha ocurrido es que no ha conseguido sostenerse sobre sí mismo. Sus nuevas opiniones muestran que se ha hecho dependiente de otra persona distinta.

Algo parecido ocurre en lo que respecta a la relación con el mundo ambiente. Cuando un niño ha crecido en una familia totalmente creyente, y acaso en un país en que todos tienen la misma convicción, es, desde luego, creyente. No sabe qué elementos de esta fe proceden de la atmósfera de la familia o de la cultura de la patria. Pero cuando ha crecido y abandona su familia o marcha a un país distinto, puede ocurrir que todo se vuelva problemático. El hombre tiene entonces el sentimiento de ver las cosas con ojos nuevos. La actitud que ha venido observando hasta ahora le parece infantil y retrasada. Expresa este sentimiento diciendo que ahora ha crecido, sabe lo que es la vida, debe marchar de acuerdo con la época, etcétera. Pero en realidad el problema es completamente diferente. Hasta ahora no era propiamente él quien creía, sino su familia en él, el país que le rodeaba. Ahora ha llegado el momento de adquirir personalidad propia en la fe. Se le exige que asuma por sí mismo la responsabilidad de su cristianismo y decida si está dispuesto a aceptar sus consecuencias: si tiene la seriedad que es precisa para ello; si posee la fuerza necesaria para sostenerse sobre sí mismo y acepta el esfuerzo que esto exige; si el problema de

la fe tiene para él la importancia suficiente para dedicar a él el tiempo necesario.

El mensaje de la fe es en sí mismo de naturaleza puramente divina. Habla de cosas que están por encima de toda ciencia; dice quién es Dios y cuáles son sus sentimientos para con nosotros; cómo nos ve; qué significan el pecado y la redención, la gracia y la nueva creación. Tan pronto como el hombre medita estas verdades, encuentra su expresión en representaciones naturales, procedentes del mundo, del hombre, de la vida, etc. De este modo, la verdad divina aparece íntimamente fundida con pensamientos humanos. En sí misma, la fe se dirige al mensaje divino; pero el mismo tiempo, como no puede establecer separaciones especiales, se dirige también a la existencia natural. Ambas cosas forman una unidad profundamente entrelazada. Y cuando las representaciones humanas fallan, o se transforman, esto tiene que repercutir necesariamente en la fe. He aquí algunos ejemplos, que pueden aclarar lo que decimos.

La fe en el Dios vivo, Creador y Padre, se refiere propiamente a El, tal como es en sí mismo. Pero todo hombre vincula la realidad de Dios con una imagen determinada. Y ésta es para el niño ante todo el propio padre que está en casa, sólo que elevado a una grandeza misteriosa; o un hombre cuya autoridad respeta; o cualquier otra representación de la majestad que se encuentre en la experiencia infantil. El niño crece, y lentamente aquella imagen deja de acomodarse a su nueva manera de sentir y de pensar.

También el proceso natural de separación de los padres actúa aquí; y de igual manera repercuten los sentimientos de oposición contra las autoridades del mundo infantil, etc. Esto puede hacer que la misma fe en Dios sea puesta en duda. A menudo el interesado no percibe esto. Cree tener fundadas dudas de tipo filosófico o de otro género. Pero lo que en realidad ha ocurrido es que la imagen que servía de base se ha hundido. Así, pues, la tarea consiste en último término en encontrar una nueva imagen que resista mejor, o incluso poder vivir sin imágenes de ningún tipo.

Otro ejemplo: la fe en la creación. El niño oye hablar, por ejemplo, de los seis días del relato de la creación y los toma a la letra. Después crece, se incorpora a la vida cultural general de la época, y entonces la ciencia natural le dice que el mundo es más antiguo que todo lo que pueda pensarse y que su formación se ha ido desarrollando a lo largo de inmensos espacios de tiempo, etc. Esta objeción se dirige contra una representación subsidiaria de la fe. Pero el joven fácilmente siente que se dirige contra el hecho mismo de la creación, y entonces la verdad de la fe le parece puesta en cuestión. Debe, pues, reconocer que la semana de la creación tiene un sentido simbólico y que éste consiste en la ordenación de la existencia humana y en la santificación del día del Señor. Si esto no ocurre, si no se le muestran cómo son las cosas, o él mismo no presta el cuidado que está dispuesto a prestar cuando se trata, por ejemplo, del problema de su formación profesional, entonces

la totalidad de la fe se resquebraja. Piensa que ha eliminado la fe de su niñez porque contradice a la ciencia. En realidad, no ha hecho lo que en los demás casos suele hacer: sustituir las representaciones infantiles, que resultan ya inadecuadas, por otras representaciones exactas.

En este mismo plano se encuentran las dificultades verdaderamente científicas. La investigación ha levanvantado toda una serie de objeciones contra la revelación, objeciones que dan mucho que pensar y que pueden perturbar gravemente la fe. En las objeciones científicas, empero, el problema de que se trata es la verdad. Cuando la objeción me ha afectado —me ha afectado realmente, y no sólo me ha rozado de alguna manera—, yo no puedo ponerla sencillamente entre paréntesis, pues la conciencia lo prohibe. Pero, por otro lado, la misma conciencia habla en favor de la fe, y es así como surgen los más dolorosos conflictos.

En el siglo XIX, por ejemlpo, la semejanza esencial entre el hombre y el animal pareció durante algún tiempo estar tan claramente demostrada que muchos hombres pudieron pensar que la doctrina cristiana de la creación había quedado destruida. Hoy aquellas presuntas pruebas han perdido mucho de su fuerza; el que es capaz de aprender de la historia, ve aquí una advertencia que le invita a no dar a las afirmaciones de la ciencia más valor del que merecen. Para los que vivían en aquel tiempo, sin embargo, el problema era muy grave.

Algo parecido puede afirmarse a propósito, por ejemplo, de las opiniones históricas acerca del origen de la Escritura. La misma época que estaba convencida de que el hombre se había desarrollado partiendo del animal, creía haber probado también que el Nuevo Testamento había sido redactado demasiado tarde y que procedía de presupuestos históricos de muy diverso género. También en esta cuestión vemos hoy las cosas con mayor claridad. Pero en aquel tiempo el problema podía resultar muy inquietante.

Estos y semejantes problemas dejaron de ser apremiantes al cambiar la situación científica. También se modificó, empero, la situación del pensamiento creyente. Las dificultades no venían sólo de que la ciencia se equivocase en los hechos y estableciese teorías falsas, sino también de que el pensamiento cristiano consideraba como pertenecientes a la fe ciertas cosas que no pertenecían a ella; no dejaba espacio suficiente a la investigación para que se desarrollase, considerando como partes integrantes de la fe ciertas opiniones que se derivaban de teorías científicas de épocas anteriores. No sólo es falso, sino también peligroso, el hacer responsable de estos conflictos únicamente a "la ciencia incrédula". La fe perezosa y la no suficientemente crítica son también responsables; más aún, tienen una responsabilidad mayor, pues la fe está obligada a la humildad y a la sumisión de una manera completamente diferente.

Una hipótesis del entendimiento puede ser puesta tan gravemente en duda por una objeción seria, que la doctrina en cuestión no pueda ser ya defendida

como segura, en tanto no se refute la objeción. Pero la fe es algo completamente distinto. Es una relación del hombre en su totalidad con el Dios vivo: una relación del entendimiento y de la voluntad, de los sentimientos y del ánimo, de la ordenación de la vida y de la esperanza. Si esta totalidad parece destruida en un punto, el resto debe tener una mayor resistencia. Esto es lo que ocurre, por lo demás, en las cosas humanas. Cuando yo estoy ligado a una persona por amistad, y se levanta contra ella una objeción seria, esto resulta doloroso. Pero sería injusto hacer fracasar por este motivo el conjunto total de la amistad. Habrá que ver más bien si la confianza fundamental es capaz de sobrellevar conjuntamente aquella dificultad. La fe procede del centro del ser humano y se dirige a Dios. Está convencida de que una verdad científica real no puede contradecir a la verdad de la revelación. Por ello, debe poder afrontar las dificultades. Existen muchos problemas que no están ahí para que los solucionemos, sino para que los sobrellevemos, pues son la expresión de nuestra existencia humana, que se encuentra en lo provisorio y lo contradictorio.

La vida de fe se halla también íntimamente ligada con las realidades morales. La fe no es una convicción teórica, al margen de la cual puedan seguir su propio camino los sentimientos y las acciones. La fe se dirige justamente a la transformación interior según la voluntad de Dios. Si esto no ocurre, o no ocurre de manera suficiente, aparece una contra-

dicción entre el obrar y el creer, contradicción que puede acabar poco a poco con la fe.

La fe es también, en lo más hondo de sí misma, obediencia: obediencia a la majestad del Dios que se revela. Pero si el hombre no respeta la ley moral de este mismo Dios, tal desobediencia moral repercute en la desobediencia de la fe. La fe puede digerir, por así decirlo, hasta cierto punto la desobediencia, sobre todo si se confiesa culpable ante Dios y se arrepiente. Visto desde esta perspectiva, el arrepentimiento es justamente la constante victoria de la fe sobre el peligro que la amenaza desde el fondo de la desobediencia. Pero cuando la desobediencia adquiere firmeza, cuando el hombre no quiere dejar ciertas cosas que sabe contrarias a la voluntad de Dios, o no hace otras que debe hacer, entonces la situación se agrava. Durante algún tiempo este estado de cosas puede mantenerse; pero al final el hombre no soporta ya esta situación y abandona la fe.

Antes, sin embargo, la tensión se expresa en dudas contra la verdad de la fe, con la cual se encuentran en contradicción la voluntad y el modo propio de pensar. Tales dudas tienen una raíz directamente moral. Intentan justificar a la voluntad. Un hombre afirma, por ejemplo, que el cristianismo es hostil a la vida; mas lo que en realidad ocurre es que no quiere ordenar su sensualidad. Otro declara que el cristianismo contradice a la ciencia; pero lo que en verdad pasa es que ha dejado extinguirse su vida de oración.

Podrían decirse muchas cosas de este mismo estilo. Con lo dicho ha quedado ya sin duda claro que las crisis de la fe no son algo sencillo. Sólo muy raramente significan inseguridades del entendimiento acerca de qué significa esto o lo otro en el seno de la doctrina cristiana, o acerca de si una determinada afirmación de la Escritura es cierta. Cuando las crisis de la fe significan únicamente esto, se solucionan muy pronto. Pero el carácter total de la situación revela que ordinariamente se trata de algo más. Cuando se habla con muchos hombres acerca de problemas de fe, se nota muy pronto que el peso de sus objeciones no corresponde a las consecuencias que de ellas derivan. Estas objeciones presentan la mayoría de las veces una sobreestimación peculiar. Están llenas de una inquietud, o de una amargura, o de una obstinación, que apuntan hacia algo más hondo que las razones que presentan, tanto más cuanto que muchas veces estas mismas razones derivan del vocabulario cultural de todo el mundo. Las dudas de fe apuntan casi siempre hacia modificaciones interiores, y el hombre a quien su vida religiosa le importa tiene el deber de darse cuenta de ello, de igual forma que los que están encargados de él tienen el deber de ayudarle para que lo consiga.

La Iglesia dice que el hombre atormentado por estas dudas no debe abandonar la fe, al menos durante algún tiempo. En un caso particular este principio puede parecer demasiado duro, pero es justo. Brota de la convicción de que la fe no es sostenida

sólo, ni principalmente, por el hombre, sino por Dios; y que el poder divino ayuda al hombre a ver cuando menos lo suficiente y a permanecer lo suficientemente sujeto para poder perseverar. Brota, además, del conocimiento de que el hombre no cree solamente con el entendimiento —es decir, con aquella parte de su ser atacada precisamente por la duda—, sino con toda su realidad viviente. De este modo tiene la posibilidad de colocar el centro de gravedad de la fe más hondamente, o en un lugar distinto, y desde él soportar la dificultad hasta que se solucione. Pero si la duda ha llegado tan hondo que la conciencia de la verdad no pueda ya dar el "sí", entonces la situación es diferente. También aquí, empero, lo único que cabe aconsejar es que el hombre no destruya demasiado rápidamente ciertas relaciones que conciernen al sentido más profundo de la existencia. Hay una virtud que tiene una importancia capital en todas las cosas de la vida: la paciencia. Y también en estos problemas tiene la paciencia su lugar propio.

Por lo demás, hemos de referirnos todavía a algo que vale para todo hombre: la relación de su corazón con Dios es doble. En el corazón se encuentra el anhelo de Dios, el deseo de su realidad santa; pero también, al mismo tiempo, la repulsa, la desconfianza, la irritación, la rebelión. Esto es lo que confiere su verdadero carácter peligroso a las dudas contra la fe. Su impulso más íntimo procede de la hostilidad contra Dios. Esto es algo que debemos saber.

La oración debe ser, pues, uno de los elementos de la lucha contra la duda. Y la oración más importan-

te consiste en abrirse interiormente a Dios; eliminar la repulsa; calmar la irritación oculta; disponerse a aceptar la verdad; abrirse al sagrado misterio de Dios y decir constantemente: Quiero la verdad; estoy dispuesto a recibirla, a recibir también esta verdad que me obliga a pensar si es realmente verdad. Dame luz para que conozca dónde está la verdad y dónde me encuentro yo mismo.

III

Debemos hablar, finalmente, de una forma especial de crisis de fe: las que proceden de la historia íntima del desarrollo de la personalidad misma.

La fe es la vinculación del hombre viviente con el Dios que se revela. Este elemento esencial es siempre el mismo. Pero como la fe es ella misma vida, su carácter cambia con la naturaleza del hombre de que se trate en cada caso. La manera como los primeros tiempos cristianos creían era distinta de la manera como creía la Edad Media; y la forma de creer de la Edad Media se distinguía a su vez de la de la Edad Moderna. El campesino no cree de igual forma que el que vive en la ciudad; ni un oficial cree de la misma manera que un artista o un intelectual. La personalidad del varón se expresa en la fe, lo mismo que se expresa la de la mujer. Algo parecido puede decirse de los diferentes tipos psicológicos y de los diversos pueblos y razas. La actitud de la fe cambia incluso en el curso de la evolución de un mismo hom-

bre. El niño se diferencia en este aspecto muy hondamente del joven, y éste, a su vez, del hombre maduro; y, por su parte, la fe de éste es distinta de la del anciano.

La evolución del hombre no transcurre de manera uniforme, sino que se realiza por etapas. El estado anímico del niño, por ejemplo, no pasa sin más al del joven, ni el de éste al del hombre maduro. Por el contrario, el niño, el joven y el hombre maduro presentan cada uno una figura típica. Estas figuras no se transforman unas en otras, sino que se van sustituyendo. Dicho más exactamente, lo que ocurre es tal vez lo siguiente: la primera figura se desarrolla, se expresa en el pensamiento, en los sentimientos, en la manera de tratar con las cosas y con los hombres. Entretanto, se va preparando la nueva forma, que espera bajo la primera para irrumpir después, de un modo más o menos súbito, y determinar la existencia entera.

Trátase, pues, en cada caso, de un cambio que destruye lo anterior, y a veces, incluso, de una ruptura de toda la forma de vida. Por otro lado es, sin embargo, esta misma vida la que en ambas formas se realiza. Lo que la fe ha experimentado, aprendido, asimilado en otro tiempo, pervive siempre y tiene el carácter de la etapa de vida pasada. Surgen así tensiones, complicaciones, ambigüedades, contradicciones: son las crisis del desarrollo. Ahora bien, como no es el hombre abstracto el que cree, sino el hombre real, vivo, éste que está aquí, tales transformaciones repercuten en la misma fe, convirtiéndose en cri-

sis de fe características de cada una de las edades de la vida.

Vamos a intentar trazar una breve imagen de tales crisis. Pero antes tenemos que hacer la advertencia siguiente: Lo que aquí podemos ofrecer es sólo una imagen general, que jamás es aplicable sin más al caso particular. Cada hombre es un individuo y por ello no se ajusta al esquema. Tanto el curso general del desarrollo como sus etapas y transformaciones tienen lugar de maneras distintas. En consecuencia, todo lo que digamos es exacto sólo de manera aproximada.

Acaso podamos expresar la característica peculiar de la existencia infantil diciendo que es toda ella crecimiento. Es fácilmente vulnerable, pues aún no puede defenderse e imponerse. La vida se fabrica entonces una capa protectora en torno a sí. Esta consiste, en primer lugar, en la solicitud de los padres y de aquellos que cuidan del niño, y se expresa, en general, en la actitud que el adulto adopta involuntariamente frente al niño. Tal solicitud encuentra su manifestación objetiva y espacial en el círculo cerrado y protector de la familia. Quedan lejos del vivir las luchas, los peligros y la seriedad de la vida, tal como se dan en el hombre adulto. Aquella capa protectora consiste también, sobre todo, en la manera como el niño mismo piensa y siente. El niño percibe la realidad de una manera distinta a como la percibe el hombre maduro. El juego y la seriedad, la realidad y la fantasía, el símbolo y las cosas son para él reali-

dades entremezcladas; fórmase así un mundo propio, cerrado en sí mismo y diferente del mundo de los mayores. La fe del niño posee también este mismo carácter. La realidad divina y la terrena; las personas de la fe y la de los hombres que le rodean; la doctrina sagrada, las leyendas y los cuentos: todo esto constituye una unidad que se entrelaza e influye mutuamente. La crítica y el ataque quedan lejos. Todavía no han empezado de verdad las luchas del pensamiento y de la vida.

Con ello no queremos decir que el niño viva en una atmósfera de paz y tranquilidad. Sufre dolores, dificultades y perplejidades anímicas. Y, sobre todo, está atormentado por múltiples miedos. Pero todo esto se desarrolla dentro de un mundo pequeño, fácilmente abarcable, en el que se entremezclan lo interior y lo exterior, la realidad y el sueño. También su fe tiene este mismo carácter.

La crisis comienza cuando el instinto se despierta. El instinto vive también en el niño, pero en él está sujeto. El instinto, en el niño, sueña; ahora, en cambio, se manifiesta abiertamente. Cuando esto ocurre, el niño no permanece ya reducido al mundo protector que le rodea. Se evade de él. Empieza a vislumbrar lo infinito: siente una nostalgia ilimitada, una esperanza indefinible, unos sueños inmensos. El niño se escapa así de los padres y de los profesores: está en otra parte. Al mismo tiempo se despiertan la voluntad propia y la necesidad de hacer valer la propia personalidad. Y el hecho de que la fuerza sea aún pequeña y la estructura interior todavía insegura hace

tanto más violento este deseo de valer. El instinto le empuja a romper el mundo del niño y a alcanzar la amplitud de la vida; el deseo de hacerse valer le lleva a rechazar la autoridad que hasta ahora era indiscutida; busca libertad, honor, poder. Esto repercute también en su fe. El joven que aspira a una vida infinita tiene el sentimiento de estar constreñido por la fe, la cual está todavía caracterizada por la forma de experiencia propia del niño. El joven que busca valer y autonomía, acciones y honores, se siente oprimido por los poderes religiosos. Ello tanto más cuanto que interviene aquí la natural resistencia contra la generación precedente, y esta oposición se mezcla con la oposición a las representaciones religiosas vigentes. Surge así un género característico de dificultades contra la fe que a menudo se visten con un ropaje intelectual de tipo filosófico, o social, etc. Pero el elemento verdaderamente impulsor de todas estas dificultades es la voluntad del joven que está creciendo, de conseguir espacio libre para su nueva existencia. Esta se halla estructurada de una forma completamente diferente a la del niño, que era la que hasta ahora había venido dando su carácter propio a las representaciones de su fe.

Cuando se llega a esta situación es cuando la inteligencia y el tacto de un profesor, de un sacerdote, de un amigo mayor, pueden resultar muy importantes. (Los padres son casi siempre impotentes, pues el niño siente una repulsa tan honda y tan inquietante frente a ellos que sólo en último lugar acude a sus

padres.) El profesor, el sacerdote, el amigo mayor deben ayudar al joven a ver claro que su nueva existencia puede mantenerse también dentro del ámbito de las representaciones de la fe, y que las ordenaciones de ésta no sólo someten a disciplina su vida pujante, sino que le garantizan estabilidad y plenitud.

Si se consigue realizar bien la transformación, aparece una nueva forma de fe: la fe del joven. Esta forma de fe está determinada por dos actitudes: el sentimiento de infinitud de la vida que en él irrumpe, y el sentimiento de confianza de la personalidad que ha llegado a la conciencia de sí misma. Es ésta una fe idealista, bella, magnánima, luminosa, pero justamente por ello amenazada también por desengaños de todo tipo. Esta fe tiene una tarea importante en la vida. La mayor parte de las acciones audaces y nobles que se realizan en la vida nacen en este momento. Pero al mismo tiempo existe, ciertamente, el peligro de tomar decisiones precipitadas, de adoptar programas que sobrevaloran la propia fuerza y contraer vínculos que todavía no se han adueñado del propio ser.

Después la curva de la vida comienza a descender. El carácter de infinitud, la confianza ilimitada se moderan, y entonces sucede algo nuevo: se impone la realidad de la existencia. El joven no ve todavía la realidad tal como es. Para él la idea es más real que la cosa; el propio sentimiento, más real que las situaciones sociales e históricas que le rodean. Todo esto cambia ahora. El mundo se presenta en toda su dureza, y se tiene la impresión de que la fe, cuyas

representaciones están todavía determinadas por la forma de vida de la juventud, tiene en sí algo de irreal. El hombre percibe la resistencia de la realidad, tanto de la externa como de la interna. Al comienzo su idealismo superó siempre los fracasos; ahora debe confesar lo poco que ha conseguido, lo difícil que es cambiar algo del propio carácter, lo poco reformables que son las condiciones de la existencia. De este modo, la voluntad idealista de llegar a la perfección y de configurar el mundo según las exigencias de la fe, se le presentan necesariamente como algo caducado y falto de madurez.

También de esta crisis surgen dificultades contra la fe de un tipo completamente peculiar. A pesar de la diversidad de contenido en particular, parecen tener un elemento común: el hombre que se va haciendo viejo, al sentir la dureza de la existencia, comienza a sentir que la revelación es irreal y que sus exigencias y metas son fantásticas. Son las dudas características del realismo.

De nuevo es necesario tomar una decisión: hacer que la transformación general de la existencia se realice también de buen modo en el dominio religioso; conseguir que los contenidos de la fe se desliguen de su forma juvenil e idealista y sean traducidos a la forma de pensar propia de la nueva etapa de la vida, determinada por la realidad. Si esto resulta bien, aparece entonces la fe del hombre adulto: del varón y de la mujer en su madurez. Es decir, surge aquello que podemos denominar el carácter de la fe. Es aquella actitud de la fe cuya esencia no consiste en el entu-

siasmo o en las posibilidades infinitas, sino en la firmeza ante la realidad. Esta actitud conoce las dificultades, sabe cuál es su responsabilidad y no basa su fidelidad en el sentimiento, sino en el carácter.

Pero tampoco esta forma es, sin embargo, definitiva, pues la vida sigue adelante. Si no nos engañamos, el rasgo característico es ahora el esfuerzo diario, la lucha continua con la dureza de la existencia. Este esfuerzo y esta lucha son especialmente ásperos, porque la fuerza vital va decreciendo poco a poco. La fuente interior no corre ya como antes. La capacidad de renovación se hace más débil. Los acontecimientos se repiten. La memoria registra un fracaso tras otro. La voluntad y la fidelidad deben ocupar constantemente el lugar de la confianza y de la fuerza creadora. Es también la época en que el trabajo y la responsabilidad se amontonan, haciéndose sentir una constante fatiga. El hombre percibe cada vez con mayor fuerza que tiene que soportar y perseverar. Se reduce el gran horizonte que apareció al comienzo de la vida. Desaparece lo insondable. Las reservas disminuyen. El hombre ve lo que todavía resulta posible. De todo ello brota el sentimiento del cansancio, del disgusto, de la inutilidad.

Surge entonces el peligro de abandonar todo lo que trascienda el contorno inmediato. El hombre se inclina a considerar que es más esencial el deber que hay que cumplir cada día, que el pensar en la eternidad. Se tiene el sentimiento de que lo único importante son los hijos y, con el tiempo, los nietos, y la

hacienda, y el aumento del capital, y los sufrimientos y alegrías de cada jornada. Este peligro repercute también en la vida de la fe y trae consigo, para decirlo de una manera general, el riesgo del escepticismo. Penetra con gran fuerza en la conciencia todo aquello que es relativo en la existencia cristiana: los condicionamientos impuestos por la historia y la vida social; lo que hay de humano y más que humano en la Iglesia; los fallos de las instituciones y las insuficiencias de las personas. La mirada contempla en todas partes "lo que se halla entre bastidores", y va hundiéndose una ilusión tras otra. La dureza de la naturaleza humana, tanto en el propio ser como en las circunstancias generales, crea un sentimiento de fatalidad: "Todo es como es, y los poderes de que habla la fe no pueden cambiar nada. El mundo es más fuerte que la gracia, si es que hay gracia en absoluto y no consiste en una pura vivencia subjetiva. El cálculo, el poder y la astucia pueden más que la piedad". Dios parece alejarse cada vez más, hacerse irreal e impotente. La fe corre el riesgo de tornarse absurda y, sencillamente, desaparecer. De nuevo hay que tomar una decisión, y de nuevo resulta necesaria una transformación: la de la vejez.

Ya hablamos antes de la forma como se realiza la vida humana. La vida constituye una totalidad en la cual cada fenómeno particular es consecuencia de los anteriores y causa de los siguientes. Por este motivo, los diversos períodos no tienen su sentido en sí mismos, sino en el conjunto. Por todos lados aparecen re-

laciones; cada cosa forma parte de la totalidad. La niñez es el comienzo; la juventud, la irrupción plena; en la madurez la vida toma posesión de sí misma; en la vejez saca sus últimas consecuencias, para después finalizar. Pero la vida tiene también otro aspecto, que es tan verdadero como el que acabamos de describir. Según esta imagen, las diversas etapas de la vida constituyen figuras cerradas en sí mismas; son, por así decirlo, pequeñas vidas. En este sentido, no surgen de la anterior, sino que su principio es como una forma de nacimiento, al que precede una muerte. La niñez muere verdaderamente para que la juventud pueda surgir; y el que ha llegado a la madurez sabe que también la muerte de la juventud es efectivamente real. En cada caso es siempre el hombre total el que se encuentra en una figura de este tipo, sólo que determinado por un carácter especial. La fuerza de esta figura es muy grande; tan grande, que intenta retener en sí la totalidad de la vida humana. A veces esto acontece realmente. Surge así el hombre "infantil", que jamás llega a adulto, o el hombre joven, siempre lleno de sueños, o el que, hasta el final de su vida, permanece en la inquietud de la edad intermedia y nunca llega a destacar. Si se pregunta cuál de estos dos elementos de la existencia es el más importante, la respuesta debe ser que ambos son esenciales. La totalidad de la vida surge de que cada figura se realice con toda su fuerza; por otro lado, cada una de estas figuras de sentido sólo es auténtica si se encuentra en su lugar exacto dentro de la totalidad; es decir, si sabe ale-

jarse del hombre en el momento oportuno, para dar lugar a la etapa siguiente.

¿Qué significa, desde esta perspectiva, la vejez? Al intentar definirla, se parte la mayoría de las veces de lo que resultaba más importante para la etapa anterior, a saber: la vivencia de la realidad. Pero con esta realidad acontece algo peculiar: su dureza se relaja, y ello tiene lugar a consecuencia de la experiencia de la vanidad de las cosas. Mueren las personalidades que parecían indispensables para la época. Desaparecen los hombres que rodeaban a uno mismo. En primer lugar, los padres, los maestros, los antiguos superiores; a ellos siguen los de la misma edad, los conocidos en la juventud, los amigos, los colaboradores. El hombre adquiere el sentimiento de que una generación, la generación anterior a él, ha llegado a su final, y que la suya propia comienza a disgregarse. El hombre ha visto hundirse muchas empresas y desaparecer múltiples instituciones. Ha vivido el final de actitudes espirituales, de formas de pensar, de modas. Han perdido su validez los criterios de valor, las ideas sobre el hombre, los conceptos de lo verdadero y de lo conveniente en que se había educado y que creía pertenecientes sin más a la existencia en cuanto tal. Esta impresión llega a ser especialmente fuerte cuando ha vivido la desaparición de épocas históricas. Y ello no porque su juventud muriese al comenzar lo nuevo, sino porque ha desaparecido aquello con que había estado ligada la mayor parte de su vida. Todo esto hace que la realidad se

vuelva problemática. No como se volvía problemática ante el sentimiento de infinitud propio de la edad juvenil, sino a causa de la sensación de que esta realidad no es real de la misma manera que le parecía antes, en la época realista de la edad madura. Con ello se abre una nueva perspectiva. La dureza de la realidad se reduce a lo dado y actualmente presente; pero tan pronto como las figuras particulares de la vida pierden su vigencia, la totalidad penetra en la conciencia. Es algo parecido a lo que ocurre cuando, en el otoño, las hojas de los árboles caen; todo se hace más amplio, se percibe la grandeza del espacio. A la realidad pertenece la voluntad, y también ésta disminuye: se reduce a lo que hay que buscar, hacer superar y transformar ahora. Pero en el curso de los años el hombre ha aprendido a renunciar. Su voluntad comienza a declinar. Renuncia a dirigir las cosas, y entonces adquiere el sentimiento de la totalidad, de la existencia en cuanto tal.

También de aquí brota una decisión. Y brota como todas en la vida; pues uno de los elementos esenciales de ésta es el ser equívoca. Siempre puede ir hacia la derecha o hacia la izquierda. El mismo sentimiento puede llevar al bien y al mal. El mismo valor puede ser causa de fecundidad o de destrucción. Esto ocurre también aquí. El reblandecimiento de la realidad, el abandono de las cosas, la poca importancia que tiene el saber si una cosa se hace de esta o de la otra forma, los desengaños y renuncias acumulados en una larga vida: todo esto puede significar sencillamente el fin. La vejez es entonces aquella épo-

ca de la existencia ante la cual la vida siente miedo: es la muerte prolongada a lo largo de varios años. Aquella totalidad que, según antes dijimos, se apropia del poder, se convierte ahora en la falta de compasión de la vida entera, que pasa por encima del individuo; en la indiferencia de la naturaleza, que mata con igual insensibilidad con que da vida; en la falta de respeto del medio ambiente, que se siente perturbado por la presencia del anciano; en la crueldad de los jóvenes, que exigen entrar en la vida y ocupar un lugar.

No es éste, sin embargo, el sentido auténtico de la vejez. Este sentido no consiste en que la voluntad se desligue de las cosas y de las tareas, quedando, por así decirlo, con las manos libres. La vejez debe adquirir una amplitud en la que aparezca resplandeciente la realidad última y auténtica, el sentido de la vida en cuanto tal. De aquí brota una figura nueva, auténtica, de la existencia.

Y aparece entonces una nueva y auténtica forma de fe. El peligro que el anciano corre de capitular ante la caducidad de las cosas, de no tener ya un futuro y vivir solamente del recuerdo, de estar entregado a una existencia que se vacía, y de aferrarse a lo fortuito; el peligro de volverse a la vez débil y tiránico, impotente y egoísta, este mismo peligro amenaza también la vida religiosa. Existe una forma de escepticismo que sólo le es posible al hombre anciano: el cinismo de la desesperanza. Este escepticismo se dirige también contra la fe. Es la actitud en la cual ha logrado imponerse la nihilidad de la vida. En ella

domina la nada. La muerte, la muerte del cuerpo y del corazón, se convierte en la forma espiritual del sujeto. A ello se opone la fe auténtica del anciano. Esta fe se ha liberado de la seguridad de sueño propia del niño, ha renunciado a las exigencias infinitas de la juventud, ha experimentado y visto la caducidad de las cosas, lo efímero de la vida humana, lo problemático de las realidades y las obras. Ahora la vida, que continúa desarrollándose, toma una nueva dirección. Algo radical, auténtico, logra imponerse. En el primer momento esto parece ser "la vida" misma, tal como se expresa en la frase sonriente y dolorosa que dice: "Así es la vida". Pero tras todo esto se levanta otra cosa diferente: la eternidad. Detrás de lo que camina hacia su fin se encuentra la nada, es decir, aquella realidad oscura, vacía, horrorosa, de la cual el anciano intenta salvarse aferrándose a lo inmediato y tangible: a esta comida determinada, a este sillón, a tener una cuenta corriente en el banco o a decir siempre la última palabra en la familia. La eternidad es algo diferente. Antes de ella se encuentra la muerte; pero ella misma es una realidad pura, una plenitud infinita. Sin duda es necesario ganarla constantemente de nuevo, mediante la valentía y el dominio. Pero si esto se logra, la existencia adquiere una amplitud, una serenidad y una claridad de un tipo nuevo. De aquí brota la sabiduría. Pues la sabiduría consiste en saber "cómo va la vida". Y esto sólo se sabe cuando se está cerca del fin. La sabiduría es la visión del fin. Por ello no es posible enseñarla; sino que cada uno, cometiendo antes muchas equivo-

caciones, tiene que conquistarla por sí mismo, al experimentar la amargura de su propio fin. La sabiduría consiste en comprender lo particular desde el conjunto. Y esto sólo se consigue cuando la totalidad se revela; es decir, al final. La sabiduría es el sentimiento de lo que es importante y de lo que no lo es; el sentido de la medida; el saber que aunque hay cosas que ya no merece la pena conseguir, pues es "demasiado tarde" para reformarlas, siempre es tiempo, sin embargo, de perdonar, arrepentirse y entregar todo en manos de Dios. La fe del hombre anciano es también de este mismo género. La actitud se vuelve muy sencilla. Podría hablarse incluso de una nueva niñez. La "infantilidad" de los viejos es la forma detestable de algo que puede ser también muy bello: la segunda niñez, que tiene en común con la primera el sentimiento de que todo constituye una unidad; de que todo está bajo una misma protección; de que todo saldrá bien. Esta fe es amplia, comprensiva y paciente. Está llena de experiencia. Tiene humor. El humor en la vida religiosa es algo maravilloso; el humor que asume todo lo humano, incluso lo deficiente y singular, en la infinitud del amor de Dios; que tiene esperanza de una solución, cuando el entendimiento y la energía no ven ya ninguna, y vislumbra que existe un sentido allí donde la seriedad y el celo hace mucho tiempo que han renunciado a él.

EL DOGMA

Hay palabras cuyo significado objetivo difícilmente podemos ya percibir cuando las oímos, pues su contenido es desde hace mucho tiempo objeto de discusión, y por ello incitan involuntariamente a adoptar una posición determinada. Entre ellas se encuentra la palabra "dogma". Para el que ha conseguido alcanzar claridad en esta cuestión, esta palabra expresa algo venerable, majestuoso, sagrado y riguroso; para los demás, en cambio, expresa algo extraño, rígido, violento, que incita a la desconfianza y a ponerse en guardia. Ahora bien, el dogma ha tenido desde siempre —y seguirá teniendo— una gran importancia en la vida de la Iglesia. Por esta razón, nos proponemos aquí liberar a esta palabra de las oscuridades y deformaciones que ha echado sobre ella el uso cotidiano, devolverle su significado preciso y preguntarnos qué es lo que el contenido del dogma representa en la existencia cristiana.

I

En primer lugar debemos poner en claro qué es lo que se ha de entender por esta palabra, pues la confusión comienza ya con el vocabulario. La Edad Moderna tiene miedo al "sí" y al "no" claros en materia religiosa, y deja todo confuso, en las brumas del sentimiento. Por ello, para el lenguaje corriente, cualquier expresión religiosa que se refiera a algo determinado, que lo exprese con precisión y que acepte la responsabilidad de su verdad, es ya "dogma". Esto constituye un abuso del vocablo, pues éste tiene un sentido totalmente preciso. La palabra "dogma" pertenece al lenguaje de la Iglesia. Por este motivo, si queremos saber lo que significa, debemos preguntar a la Iglesia. Ella nos dirá que un dogma significa algo extraordinario y raro: una decisión en problemas de fe, decisión que la Iglesia toma con plena conciencia de su responsabilidad y con todo el peso de su autoridad. Tal decisión constituye siempre el final de una larga historia de experiencia y de pensamiento, de lucha e incluso sufrimiento cristianos. La suprema autoridad doctrinal de la Iglesia es la que puede definir un dogma. Unas veces lo hace el Concilio ecuménico, es decir, la congregación de la mayoría de los obispos de la tierra, bajo la presidencia del Papa; otras, éste mismo, por sí solo, cuando, por su responsabilidad como cabeza de la Iglesia,

toma una decisión en problemas de fe y de costumbres, que obliga a toda la Iglesia.

Con esto hemos liberado al dogma del sentido falso que tiene en el lenguaje ordinario, y lo hemos definido como algo que posee suma importancia. Es cierto que el dogma es objeto de lucha, pues, por su propia esencia, procede de una decisión y exige, por lo mismo, una decisión de parte del que lo acepta. Se trata aquí, sin embargo, de una lucha de gran categoría, pues, incluso desde un punto de vista cultural, el dogma pertenece a los fenómenos históricos de primer orden.

Esto plantea graves problemas. El dogma es una proposición conceptualmente precisa; ¿no contradice tal cosa a la esencia de la religión, que es algo vivo, más aún, lo más vivo que existe? El dogma es algo definitivo, absoluto; ¿no contradice esto a la esencia de la vida humana, que cambia constantemente, adoptando formas siempre nuevas? El dogma es algo preciso y riguroso; ¿no se encuentra esto en contradicción con el cristianismo, que es justamente la religión de la interioridad y del amor? El dogma es la "ley de la fe", determinada en gran medida por la energía romana de dominación de la existencia; ¿no contradice esto a los sentimientos de Jesús, que quería conducir a los hombres a la libertad del espíritu y a la pura generosidad del amor?

Antes de plantearnos algunos de estos problemas vamos a recordar algo que servirá para situarlos en su lugar propio: todos estos problemas han surgido

en la Edad Moderna. Los primeros tiempos cristianos nada supieron de la desconfianza y la aversión que en las anteriores preguntas se expresa. Por el contrario, en aquellos tiempos se prestaba el máximo interés a todos los problemas dogmáticos. Lo mismo puede afirmarse de la Edad Media. E incluso de los siglos XVI y XVII, pues a los reformadores les preocupaba el problema de la verdad, que se expresa obligatoriamente en el Credo. Solamente en tiempos posteriores fue de tal modo referido lo cristiano a la sensibilidad y a la subjetividad. que la idea del dogma tenía que aparecer ya de antemano como algo problemático.

En lo que respecta a Jesucristo, es evidente que es totalmente extraño al subjetivismo moderno. A Jesucristo no le importaba la "edificación", sino la "verdad", con todo el rigor divino que esta palabra tiene. No pretendía excitar el sentimiento, o despertar la interioridad religiosa, sino anunciar la Buena Nueva del Señor del mundo. Esta Buena Nueva revela la verdad oculta, enseña la verdad divina, promete la salvación eterna; todo ello es a la vez un mandato y un don. Lo que Jesús entiende por "fe" no es una "vivencia" en el sentido moderno, tras la cual se encuentra la autonomía del hombre, sino la obediencia de la criatura al Dios que a Sí mismo se revela. Desde esta perspectiva adquiere su sentido propio la frase del final del *Evangelio de San Marcos*: "El que creyere y fuere bautizado, se salvará; mas el que no creyere, será condenado" (16, 10).

No es el dogma el que contradice a la realidad

cristiana, sino la repulsa de la Edad Moderna contra la majestad del Dios que se revela, y la disolución de todo lo que, en el sentido pleno y auténtico de la palabra, significa "verdad". No hay que olvidar tampoco la ligereza con que se juzgan las cosas religiosas y la falta de rigor del lenguaje religioso, cosas todas propias de la Edad Moderna, y que, de manera extraña, se apartan de la veracidad que esta edad tanto reivindica.

II

Para comprender lo que significa el dogma debemos partir de la revelación. En ella se nos hace manifiesta la verdad sagrada. La personalidad de los hombres enviados por Dios, su mensaje, las instituciones y ordenaciones fundadas por ellos, los acontecimientos de la historia sagrada, desde el primer llamamiento hasta la venida de Cristo, nos ponen de relieve una realidad, nos revelan a Alguien: el Dios vivo. El que antes era desconocido nos muestra ahora su rostro. El que antes sólo aparecía como soberano del mundo, penetra ahora en éste, habita entre los hombres y trae a la antigua creación una creación nueva, que se orienta hacia la eternidad.

Esta realidad sagrada posee en sí toda la plenitud y toda la libertad de Dios; pero desde el momento en que penetra en el mundo, se particulariza. Ya el simple hecho de que los hombres a los que se

dirige pertenezcan a una época determinada y hablen un lenguaje concreto, significa una particularización. Y, de igual manera, el hecho de que este profeta o apóstol sea un hombre determinado, con un modo propio de sentir y captar la realidad, de juzgar y obrar. Estas diferenciaciones aparecen ya en el ámbito de la revelación. Así, por ejemplo, los pensamientos de San Juan son muy claramente discernibles, en su estructura y en sus matices, de los de San Marcos; y de igual forma lo son los de San Pablo con respecto a los de San Mateo. Pero en la Escritura todo se halla dominado aun, de manera inmediata, por el poder del Espíritu Santo. Las cosas se presentan, en cambio, de diferente manera cuando los hombres reciben la predicación de los primeros enviados y la asimilan. Esto puede suceder, en el primer momento, en la forma de una creencia sencilla; los oyentes permanecen aferrados a las primeras palabras de la predicación, haciendo de ellas la regla de su sentir y de su obrar. Muy pronto, sin embargo, los hombres comenzarán a reflexionar sobre tales palabras, para preguntarse por el cómo y el por qué, a dar cuenta de ellas a los otros y a sí mismos. Y aquí aparecerán con todo su poder, para bien y para mal, todas las diferencias de que hablamos: los diversos modos de sentir, pensar y juzgar.

La revelación en cuanto tal es Jesucristo. El es el que revela, pues en El "aparece" el Padre a todos los que tienen ojos para ver. Jesucristo anuncia la venida del reino de Dios y enseña el camino de la vida recta. Pero El mismo es también el conte-

nido de la revelación: es el Dios que ha venido a la tierra, el comienzo de la "nueva creación"; es, esencialmente, "el camino, la verdad y la vida". Por ello, Jesucristo se encuentra en el centro de nuestra fe, y las más importantes preguntas del pensamiento cristiano son las siguientes: ¿Quién es Jesucristo? ¿Qué es? ¿Qué relaciones guarda su realidad con la realidad de Dios y con la realidad de los hombres? Estas preguntas se encuentran ya en la Escritura, especialmente en San Pablo y en San Juan, y se desarrollan plenamente más tarde, en el decurso de la historia cristiana. En ellas influyen todas las diferencias humanas, que nosotros denominamos "estructuras".

Examinemos, como ejemplo, dos de estas estructuras. Existe una forma de captar la realidad que se orienta de antemano a la relación existente entre las cosas. Su interés se dirige involuntariamente a ver cómo una cosa se enlaza con la otra, cómo las figuras aisladas están unidas por miembros intermedios, cómo un acontecimiento se continúa con los siguientes. La existencia es sentida de antemano como una totalidad que traspasa toda particularidad. Las diferencias no van más allá de la superficie; lo esencial es el parentesco. Un vivo sentimiento de simpatía y de armonía atraviesa todas las cosas, haciendo que, de antemano, toda contradicción tenga la probabilidad de poder ser resuelta. A esta forma de aprehensión de la realidad se opone otra, que aquí vamos a denominar "crítica". Esta ve diferencias en todas partes: dife-

rencias en las cualidades, en las dimensiones, en los órdenes. Los valores que a ella le interesan son la precisión, la toma de posición, la decisión. Todos estos valores se basan en una diferenciación clara. No se preocupa de si existe la unidad; la realidad incita constantemente a la crítica, y nada hay más peligroso —dice— que los sentimientos de armonía y de conexión. En cualquier momento encontramos estas formas de experimentar la existencia y de aprehender el mundo que acabamos de describir. Cada una de estas formas posee su especial eficacia, su peculiar valor, pero también sus límites y sus peligros. Contempla las cosas desde un determinado punto de vista y, en consecuencia, se inclina a ver con suprema exactitud y precisión ciertas caras de la realidad, dejando, en cambio, otras en la imprecisión y la vaguedad. Así, pues, cada una de las formas descritas reduce la existencia a una imagen determinada y afirma que esta imagen es exacta. En ello tiene razón, pues la realidad es efectivamente así. Pero no es solamente así, no es toda ella sólo así, sino que, por el contrario, contiene también lo demás. En consecuencia, la imagen es exacta sólo desde una determinada perspectiva. Pero el instinto de autoafirmación de la personalidad se inclina a introducirse en la estructura correspondiente y a dar valor absoluto a la imagen de la existencia determinada por ella. En esto consiste lo que pudiéramos llamar la no-verdad constitutiva del tipo. De que la personalidad del hombre supere o no esta no-verdad depende en gran parte el sentido de su existencia.

Las dos estructuras que hemos descrito se han hecho valer también, con su fortaleza y su debilidad, en la interpretación de la realidad de Cristo. Con ello han realizado ciertamente una labor buena, pero han producido también grandes desgracias.

El problema cristológico se desarrolla en diferentes etapas. En primer lugar surgen estas preguntas: ¿Cristo era Dios? ¿Qué relación guardaba su divinidad con lo que la Escritura denomina sencillamente "Dios"? La respuesta a estos problemas está contenida en la doctrina de la Santísima Trinidad, en la cual Cristo es el Hijo. Después aparece esta pregunta: ¿Cristo era también realmente hombre? La contestación se encuentra en la doctrina de que era a la vez hombre y Dios. Y, finalmente: ¿Qué relación guardaba en El su realidad divina con su realidad humana? ¿Cómo estaba estructurada la unidad viva del Dios-hombre? ¿Cómo existía y vivía Cristo? De este último problema vamos a partir aquí.

En Alejandría existía una antigua escuela teológica que estaba completamente determinada por el punto de vista de la unidad. Esta escuela, para responder al problema de que aquí se trata, tomó como base este punto de vista y dijo: La naturaleza divina y la naturaleza humana de Cristo unieron su esencia de tal forma, que se fundieron completamente en una sola. Pero como la naturaleza divina era la dominante, absorbió enteramente a la otra; lo humano se disolvió en lo divino. Se ha hecho famosa una imagen que empleó aquella escuela: Si se toma una copa de

cera fundida y se deja caer en ella una gota más, ésta se disuelve totalmente en el conjunto, surgiendo una unidad indisoluble. Esto fue lo que ocurrió en Cristo.

Es fácil percibir la fuerza de esta forma de pensar. Descansa en una poderosa convicción de la unidad viva de Cristo; se basa en la conciencia del poder dominador, transformador, absorbente, de lo divino, y en el anhelo de unidad y de totalidad. También la gran experiencia mística de los anacoretas egipcios, su fervor y su entusiasmo, se encuentran tras este pensamiento. Pero al mismo tiempo percibimos el peligro de que lo humano sea devorado por lo divino; de que la realidad terrena de Jesús, con su figura y su historia propias, desaparezca, y se borren las fronteras y diferencias entre el Creador y la criatura, desapareciendo con ello no sólo la autenticidad de lo humano, sino también la de lo divino. Pues un Dios que se confunde con la criatura, ya no es Dios; de igual forma, el hombre no sería ya verdadero hombre si pudiese disolverse esencialmente en Dios. Tenemos aquí, pues, el peligro de una mística panteísta, que destruye la pureza de la definición de la esencia y la claridad de la diferenciación.

No podía dejar de ocurrir que a esta forma de concebir la realidad, con sus unilateralidades, se opusiera otra diferente. También ésta tenía una patria bien determinada: Antioquía. La escuela teológica de esta ciudad poseía una orientación predominantemente crítica; por ello, fijaba su atención ante todo en lo histórico y humano de la persona de Jesús. No negaba su divinidad, pero al problema de

la relación de esta divinidad con la realidad humana contestaba de la siguiente forma: El Hijo de Dios habitó en el hombre Jesús a la manera como Dios habita, por ejemplo, en una iglesia; naturalmente, de una forma mucho más cercana, más íntima; con todo, la diferencia es sólo de grado. No puede hablarse en absoluto de una unificación o de una mezcla de naturalezas. Por este camino, sin embargo, toda unidad real estaba en peligro de desaparecer. Esta manera de pensar pretendía ante todo conservar y mantener separadas tanto la autenticidad de lo divino como la de lo humano. En consecuencia, la unidad existente en Cristo, a la que tenía que dar algún fundamento, sólo podía ser vista en lo psicológico y en lo ético, en la conducta y los sentimientos. Por ello, esta escuela afirmaba: el hecho de que el Hijo de Dios viniese por encargo del Padre para redimir a los hombres, y de que el hombre Jesús obedeciese y amase a este mismo Padre, juntó la divinidad y la humanidad de Cristo en una unidad de sentimientos iguales.

También aquí intervienen motivos muy importantes y poderosos. El respeto a la fuerza de lo divino, que no puede ser mezclado en modo alguno con lo finito; el deseo de mantener las características personales e históricas de la realidad humana del Redentor; y, finalmente, un fuerte sentimiento de la importancia de lo que significa la vida afectiva. Pero todos estos motivos llevaban también consigo el peligro de destruir la unidad real y viviente de Cristo,

de tal forma que de la realidad humano-divina sólo podía hablarse ya en forma metafórica.

Ambas concepciones, representadas por poderosas personalidades, dieron lugar a una lucha dura y prolongada. Tras una lucha de casi un cuarto de siglo, fue convocado en Calcedonia, el año 451, un Concilio ecuménico, que tomó la siguiente decisión: "Siguiendo a los Santos Padres, todos nosotros enseñamos, de manera unánime, que confesamos a uno y el mismo Hijo, nuestro Señor Jesucristo; perfecto en la divinidad e igualmente perfecto en la humanidad, Dios verdadero y hombre verdadero, compuesto (como hombre) de un alma racional y de un cuerpo, consustancial al Padre según la divinidad e igualmente consustancial a nosotros según la humanidad... Es necesario reconocer que uno y el mismo Cristo, Hijo unigénito y Señor, (consta) de dos naturalezas sin confusión, ni variación, ni división, ni separación. Que la diferencia de naturalezas nunca es suprimida por la unidad, sino que, más bien, la propiedad de cada naturaleza es salvaguardada, aun cuando estén unidas en una persona y una subsistencia; no dividido o separado en dos personas, sino uno y el mismo Hijo y Dios unigénito, el Verbo, nuestro Señor Jesucristo."

Esta decisión del Concilio de Calcedonia era un dogma. ¿Qué es lo que afirma? Declara que los extremos de las dos opiniones que luchaban entre sí, cada una de las cuales destruye la verdad de Cristo, son un error. Los elementos auténticos que en ellas actuaban son reconocidos y conservados. Es cierto

que esto se hace criticando uno de los elementos mediante el otro y llevándolos así a su verdadera dimensión. De esta forma, las dos maneras de pensar que luchaban entre sí son reducidas a la unidad. Esta unión es de un tipo peculiar. No se obtiene de la misma manera que se logra la unión cuando se reducen dos números a un común denominador, sino como cuando se alcanza un equilibrio entre dos presiones contrapuestas, surgiendo así una tensión viva, que mantiene el equilibrio y sirve de fundamento. Lo que constituye la unidad es el concepto de persona. La naturaleza divina y la naturaleza humana se unen "en una persona y una subsistencia"; el griego dice: "en un rostro [πρόσωπον] y un fundamento sustentador [ὑπόστασις]". Es sólo Uno el que en Jesús dice "yo"; Uno el que posee esta existencia; Uno el que está situado en este destino; Uno el que tiene la responsabilidad de lo que esta esencia hace: es el Hijo de Dios.

¿Qué queda "aclarado" con esto? Nada. Por el contrario, el que lee atentamente estas frases cobra conciencia de la profundidad abismal de este misterio. Puede incluso decirse que la reunión de estas dos afirmaciones tiene el sentido de asegurar y subrayar el misterio. Las dos teorías en cuestión se habían opuesto entre sí de la forma más extrema, pero coincidían en algo: ambas habían contemplado desde un punto de vista unilateral la realidad humano-divina que se encontraba situada en la tensión y en la plenitud del misterio. Con ello, esta realidad se había vuelto sencilla, pero de una forma falsa. Ambas teo-

rías habían "explicado" el misterio, habían "resuelto a Cristo". A esto se opuso el dogma, colocando de nuevo la realidad sagrada en su libertad y plenitud, que superan todas las estructuras.

III

Hemos partido aquí del dogma cristológico; también habríamos podido partir de los dogmas que determinan la relación de las tres divinas Personas con la unidad de la esencia divina, o la relación de la gracia con la fuerza propia del hombre, etc. Todos estos dogmas están construidos de la misma manera que el que acabamos de exponer. Sin embargo, existen también algunos en los que sólo se expresa un hecho sencillo de la fe; por ejemplo, el número siete de los sacramentos, o la infalibilidad del Papa. En estos casos no se establece una relación determinada entre posibilidades opuestas de expresión, sino que se declara sencillamente: Esto es así, de esta manera.

Mas, cualquiera que sea la forma como el dogma esté construido, la sensibilidad de la Edad Moderna ve siempre en él algo perteneciente a la razón. Se reprocha a la Iglesia que al definir un dogma transforma en un concepto y una proposición lo que es objeto de intuición viva y de meta para el movimiento del corazón. Se le objeta que entrega esto a las discusiones de los teólogos, quitándole al hombre creyente lo que necesita para su vida. Este es uno de

esos superficiales reproches que constantemente se lanzan contra la Iglesia. Es cierto que el dogma brota de la labor, llena de tensiones, del entendimiento; pero con toda razón, pues el entendimiento pertenece también a la vida de la fe. El temor al entendimiento es un fenómeno muy tardío de la historia religiosa y revela que, en realidad, han perdido ya todo su vigor justamente aquellas energías que tan fuertemente se acentúan. Una fe que tiene miedo al entendimiento no está ya segura de su fuerza religiosa inmediata. La fe auténtica no solamente tolera el pensamiento, sino que lo exige. El dogma llama al entendimiento para que sirva a la fe y le encarga que determine con precisión y exprese claramente el contenido y el sentido del problema que se discute. De esta forma la verdad religiosa es liberada de las oscuras impurezas de la mera vivencia. En el dogma la Iglesia responde con una clara respuesta a la pregunta por su fe y acepta la plena responsabilidad de esta fe no solamente ante Dios, sino también ante los hombres. La fuerza de convicción que es necesaria para colocar en la historia una declaración precisa de este género, con la pretensión de que su validez jamás ha de cambiar, es algo que habría que apreciar mcuho más hondamente de lo que se estima de ordinario. Igualmente, el problema de cómo tiene que estar construida una conciencia que se atreve a hacer esta declaración —y ello no sólo en épocas no críticas, sino incluso en nuestro tiempo y en el escéptico Occidente— podría llevar a comprender muchas cosas. A pesar de lo dicho, la labor del enten-

dimiento en cuanto tal no es lo principal; tal labor está al servicio del misterio. Hemos visto que un dogma no "explica", sino que conserva la totalidad. Es como un muro construido alrededor de la fuente sagrada para que su corriente no se pierda. Es como un cinturón de acero que rodea el misterio y lo preserva contra la disolución.

El hombre intenta constantemente simplificar y rebajar a su propio nivel la plenitud y la grandeza del mensaje divino. Esto lo hace reduciendo este mensaje a las estructuras humanas. Cada verdad revelada tiene infinitas perspectivas, pues es la realidad del Dios vivo, que contiene en sí al hombre y al mundo. De esta forma encierra elementos que responden a un hombre determinado; son justamente aquellos elementos que le impresionan ante todo y desde los cuales asimila en cada momento la verdad del todo. Pero también contiene elementos que son extraños a su carácter: aquéllos a propósito de los cuales surge en seguida la duda y desde los cuales se vuelve también problemática la totalidad. Por esta razón, el hombre se inclina a seleccionar los elementos que corresponden a su naturaleza, tiende a desarrollarlos unilateralmente y a convertirlos en la totalidad, excluyendo los que le son extraños. Este proceso puede ser observado continuamente, tanto en la historia como en el trato personal. En él consiste la herejía. La herejía es la "selección" arbitraria hecha sobre la totalidad de la verdad sagrada. El dogma se opone a esta tendencia y defiende la plenitud de la revelación.

Con ello defiende la salvación; pues tan sólo redime al hombre aquella imagen de la revelación que le saca de su estrechez. La concepción herética es al principio muy viva y está sostenida por un gran interés personal, y a menudo también por cualidades humanas sobresalientes. Pero, en la herejía, una determinada forma humana de pensar y de sentir penetra en el lugar donde sólo puede hablar el autotestimonio de Dios. Lo que de aquí resulta es algo que ya no puede traer la salvación. El dogma supera la herejía y mantiene las posibilidades de la fe allí donde ésta corría peligro.

De todos modos, también el dogma mismo encierra peligros, como todo aquello en que intervienen los hombres. En boca del hombre la claridad del dogma puede tornarse realmente racionalista; su agudeza puede convertirse en bizantinismo; su rigor puede hacerse insoportable y violento. Esto es cosa que ha sucedido con bastante frecuencia; pero nada prueba en contra del dogma mismo.

IV

Acabamos de decir que la Iglesia es la que asume la responsabilidad del dogma.

Esto significa en primer lugar que ningún individuo en cuanto tal individuo puede proponer un dogma. Y ello, no porque le falte la suficiente fuerza de espíritu o porque sea demasiado débil para imponer su decisión. No podría proponer un dogma,

aunque fuese el pensador más genial y tuviese el poder más grande posible, pues el dogma pertenece por su misma esencia al ámbito de la autoridad. Tampoco serían capaces de proponer un dogma un grupo o toda una corriente de una época. Lo que importa aquí no es la fuerza o la multitud, sino la autoridad. Y ésta se encuentra allí donde Dios la ha depositado: en el magisterio de la Iglesia. La búsqueda, la lucha, la experiencia, son cosas que pertenecen a cada hombre, pues su espíritu le impulsa a ello. El motivo y la necesidad se forman aquí; los materiales y los contenidos aquí se elaboran. Pero lo que confiere al dogma su validez y su fuerza obligatoria proviene del encargo de Dios. Cristo dijo: "Te daré las llaves del reino de los cielos, y cuanto atares sobre la tierra quedará atado en los cielos, y cuanto desatares sobre la tierra quedará desatado en los cielos" (*Mateo,* 16, 19). Y más tarde repitió: "En verdad os digo cuanto atareis sobre la tierra será atado en el cielo, y cuanto desatareis sobre la tierra será desatado en el cielo" (*Mateo,* 18, 18). También dijo: "Al que no diese oído a la Iglesia miradle como al gentil y al publicano" (*Mateo,* 18-17). Es la Iglesia la que habla en el dogma. De ella vale la frase dicha a los apóstoles: "El que a vosotros oye a mí me oye" (*Lucas,* 10, 16). A ella tienen que escuchar y obedecer radicalmente todos los hombres, incluso el más genial y el más poderoso, todos los pueblos y todas las épocas.

Pero hay además otra razón por la que la Iglesia asume la responsabilidad del dogma. Hemos visto cómo se forma un dogma. La voluntad del hombre intenta penetrar la existencia y someter el mundo. El punto de partida y de apoyo de la voluntad lo constituye su disposición, su estructura especial. Cuando la voluntad piensa, mira y juzga desde esta estructura, reduce el mundo a su mundo propio. Esta es su fuerza, pero es también su debilidad, pues justamente por ello se vuelve concupiscente y ciega, sucumbiendo ante el mundo. Lo que la voluntad intenta hacer con el mundo, quiere hacerlo también con Dios. La historia de las religiones nos pone de manifiesto esta realidad. Esta historia está completamente llena de la voluntad del hombre de apoderarse de lo divino. Hace esto conformando lo divino a su propia imagen (piénsese en los dioses y en los mitos); mas justamente por ello sucumbe a su propia estrechez esencial. La revelación la libera de ella, ordenándole y haciéndole posible construir su existencia religiosa no sobre la experiencia y el pensamiento propios, sino sobre la palabra del Señor del mundo. Con todo, el instinto que lleva al hombre a imponerse a sí mismo en el ámbito de lo divino, no se extingue. Este instinto penetra incluso dentro de la fe, en la forma como capta la verdad revelada: eligiendo lo que corresponde a su estructura y omitiendo lo que le resulta extraño. En esto consiste la esencia de la herejía. Todo hombre, incluso el mejor y más piadoso, tiende a la herejía. Por esta razón la revelación no está encomendada al individuo, sino a un

poder que se encuentra por encima de aquellas estructuras, aunque, ciertamente, esta elevación no le viene de su propia naturaleza, sino del poder del mismo Dios que llevó a cabo la revelación. Este poder es la Iglesia. Con ello no pretendemos afirmar que la Iglesia no tenga faltas y que no esté sometida al influjo de lo humano, cosa que, por el contrario, ocurre a menudo. Pero en su esencia más íntima, es decir, allí donde defiende la revelación, el Espíritu de Dios conserva su libertad de una forma tal, que, frente a toda la voluntad propia del hombre, es capaz de mantener en alto la totalidad íntegra de la verdad divina.

V

El dogma puede producir efectos muy diversos en la vida de cada uno de los hombres. Muchos no adquieren jamás conciencia del dogma, pues no lo necesitan. Aceptan la revelación en la forma sencilla del Credo y de la narración bíblica; sus decisiones cristianas tienen lugar, en cambio, en el obrar. Por el contrario, a otros la fe misma se les convierte en problema. Intentan llegar a una comprensión intelectual de su contenido y entonces tropiezan necesariamente con el dogma. Este choque se produce de forma muy violenta en aquellos que defienden una interpretación determinada con su experiencia religiosa y al mismo tiempo con la pasión del conocimiento.

En tales hombres la primera consecuencia de este

choque será una repulsa íntima. Sentirá el dogma como una obra humana y apelará, contra él, a la verdad divina. Lo percibirá como una opresión de la libertad religiosa y acudirá al Espíritu de Dios, que habla en la conciencia del creyente. Pero si este hombre es realmente creyente, percibe que se trata aquí de algo distinto. Toma conciencia de que en el dogma habla aquella autoridad a la que Dios confió la verdad: la Iglesia. Entonces tiene lugar la decisión. En ella no se trata, en última instancia, de si es capaz de pensar más hondamente o de juzgar con mayor agudeza. La "revelación" no significa que Dios presente al hombre una verdad elevada, para que la considere, sino que le revela Quién es El, exigiendo con ello la entrega del espíritu y del corazón, es decir, la adoración y el servicio. Así, pues, lo que responde esencialmente a la oración es la obediencia. De ella es de lo que ahora se trata; y todo el que ha pasado por estos momentos sabe lo difícil que puede resultar tal obediencia. Pero si el hombre presta obediencia, entonces el dogma muestra la otra cara de su esencia. Antes de decidirse a obedecer, el dogma aparecía únicamente como ley, con toda la dureza de aquella "roca" sobre la que Cristo construyó su Iglesia. Ahora, en cambio, se convierte en algo amplio y pleno. Esto mismo puede formularse de la manera siguiente: Al principio el dogma se encuentra "ante" el hombre, como objeto de decisión y de obediencia. Pero si el hombre hace lo que debe hacer, entonces el dogma se coloca, por así decirlo, "detrás" de él: detrás del espíritu, detrás de los ojos. Se convierte en

algo desde lo que se contempla todo lo demás; en un orden del espíritu, en un sentimiento de dirección para el movimiento, en una luz que ilumina la mirada.

Con otras palabras: se convierte en la forma interna de la existencia cristiana. Este concepto es importante, pues significa algo diferente de la sola fe. La "fe" es la respuesta del espíritu y del corazón a la revelación. Esta fe puede ser, empero, algo perteneciente esencialmente a la práctica, puede determinar la toma de posición, mientras el pensamiento se da desde la perspectiva propia de la actitud espiritual general de la época, recibiendo tan sólo algunas correcciones de parte de la fe. En cambio la conciencia cristiana surge cuando el pensamiento mismo, en cuanto tal, realiza aquella conversión de que habla el Evangelio; es decir, cuando los criterios para discernir lo que es verdadero y falso, posible e imposible, importante y no importante, noble y no noble, no los toma de la experiencia y el pensamiento naturales, sino de la revelación. Esto significa una lenta transformación de todo el mundo interior, que se realiza en medio de difíciles crisis íntimas. Desde esta perspectiva puede, pues, afirmarse que el dogma es la expresión conceptual del orden de esta conciencia.

Lo dicho no significa que el dogma se torne algo evidente y obvio. Sigue siendo siempre, por el contrario, la expresión del misterio divino. El hombre se siente colocado constantemente por él ante la exigencia de la fe, debe prestar obediencia y trascender las pretensiones de su estructura. Fórmase así una ac-

titud que es diferente de aquella que resulta posible desde el mundo. De esta forma puede acontecerle al cristiano que, por ejemplo, en el trato personal, o al leer un libro, tropiece con un hombre que sea superior a él en cuanto a fuerza de espíritu, y, sin embargo, puede tener el sentimiento de que él está, con su conciencia, por encima del otro. Si se examina exactamente este sentimiento, se percibe lo que es: no una grandeza personal, de la que uno pudiera enorgullecerse en algún sentido, sino la conciencia cristiana, que está sostenida por la fe y conducida por el orden del dogma; o dicho exactamente: es la conciencia de la Iglesia, que aflora en él.

Es ésta una vivencia singular. Encierra este sentimiento: "Yo soy más pequeño que aquél; él es mayor, más genial, más creador que yo." Pero al mismo tiempo contiene también este otro: "Sin embargo, yo le veo y le juzgo, pero él no me ve ni me juzga a mí." Esto puede llegar hasta el sentimiento estremecedor de ver la insuficiencia, más aún, la tontería a que puede llegar el más grande espíritu humano cuando le falta el sostén de la luz divina. Esta es la misma vivencia que expresa San Pablo de una forma grandiosa cuando dice: "El hombre espiritual todo lo discierne; mas él de nadie es discernido" (*1 Corintios,* 2, 15). Habla aquí la poderosa conciencia del Apóstol. Nosotros no podemos, ciertamente, apropiarnos sin más esta frase; sin embargo, en su última esencia y en cierta medida, esta frase vale de todo aquel que es verdaderamente cristiano

y, mediante el dogma, recibe la fe no sólo en su corazón, sino también en su pensamiento.

Se ha hecho el intento de acercar el dogma al hombre de hoy, hablando de su valor para la vida y mostrando cómo, por ejemplo, el dogma de la redención le enseña a superar la cárcel de la existencia; el de la gracia le proporciona la confianza en Dios y al mismo tiempo la seguridad de su propia acción, etc. Ciertamente tales pensamientos son correctos, pero tienen sólo una importancia secundaria. El sentido más hondo del dogma no consiste en servir a la conducta práctica, sino en garantizar la libertad y la plenitud de la verdad sagrada. Pero la verdad en cuanto tal no tiene en sí misma ninguna finalidad, sino sólo un sentido: precisamente, el de ser verdad. La verdad no sirve a la vida, sino que brilla por sí misma. La respuesta verdadera a la verdad no es la decisión de la voluntad de trabajar de acuerdo con ella, sino el respeto ante su majestad y el agradecimiento por la plenitud de su sentido El contemplar realmente la verdad es por sí mismo el "valor supremo de la vida". No existe nada superior a esto, sino sólo cosas de igual rango. Esta contemplación no significa que el espíritu penetre en aquella amplitud, libertad y orden que se llaman justamente "verdad". Pero si esto acontece, si el espíritu no desea otra cosa que la verdad, con ello mismo se hace capaz de obrar rectamente. Tal vez no en el primer caso que se le presente, pero sí, ciertamente, en lo que respecta a la interna toma de posición frente a la exigencia; un

poco a la manera de lo que pensaba Ranke de la historia, cuando decía que su conocimiento no hace más prudente para la próxima vez, pero le convierte a uno en sabio para siempre. Para nosotros, que pertenecemos a una época totalmente orientada hacia la utilidad y el provecho, la acción y el poder, la elevación de la vida y la producción, es muy importante entender esto. No existe en absoluto nada a lo que la verdad pueda servir. La verdad está por encima de todos los fines y todas las intenciones. Y cuando posee realmente, en el espíritu del hombre, esta majestad, constituye con ello mismo el orden de la existencia, del cual pueden brotar la recta voluntad y el recto obrar. La verdad es como la luz. En último término, no se quiere la luz para poder recorrer bien el propio camino y poder hacer bien la propia labor, sino porque ella es, justamente, la luz. ¡Preguntad a un ciego qué significa el carecer de la luz!

Esta luz, sin embargo, hace visibles los caminos y acertadas las obras. La verdad es la luz de nuestra existencia auténtica; es el ámbito y el orden en que vivimos. Y al estar por encima de toda finalidad, constituye la garantía de que, cuando ésta llegue, será vista y realizada bien.

Demasiado tiempo ha estado ya el cristianismo dominado por fines. Al cristianismo lo hemos moralizado, lo hemos convertido en actividades y prácticas, y con ello lo hemos desnaturalizado. Debemos ver que la verdad de la revelación no se nos ha dado para que hagamos algo con ella, sino para que la adoremos y vivamos en ella. Para "adorarla" realmente

y para "vivir" realmente; no simplemente para escucharla y leerla, encontrarla bella y disfrutarla. Todo esto no es, ciertamente, fácil. Al contrario: es más difícil y llega más hondo que el obrar entendido en sentido ordinario. Significa, desde luego, un obrar, pero de tipo más silencioso, más íntimo: es el obrar de la conversión interior del pensamiento; el obrar de la oración contemplativa; el obrar esforzado y dificultoso que consiste en llevar en el espíritu y en el sentimiento la verdad de la revelación y soportar la contradicción que experimenta continuamente. Unicamente así puede la existencia cristiana volver a recobrar su dignidad. El mundo que la rodea no le sirve ya de fundamento; para este mundo la fe no constituye ya la atmósfera, la manera general de pensar, el orden vital operante en todos los lugares. Por ello, el cristiano sólo puede subsistir si su espíritu hunde sus raíces en la verdad divina.

LOS SANTOS

Vamos a preguntarnos en este capítulo qué son los santos, cuál es el lugar que ocupan en la existencia cristiana y cuál es nuestra relación con ellos. Queremos partir, a este fin, de la diferencia que existe entre la manera como nosotros usamos esta palabra y la forma como la emplea el Nuevo Testamento.

Cuando hablamos de "santos", involuntariamente pensamos en nombres como los del pensador Agustín, el fundador Benito, el Pobre de Asís, la princesa Isabel de Turingia o la gran mística Teresa de Avila. Es decir, pensamos en los nombres de aquellos personajes cuyas figuras y cuya vida encontramos en las festividades del año litúrgico, en las imágenes de las iglesias y en las narraciones de las leyendas. Con ellas unimos la idea de lo extraordinario. Los santos son seres de excepción, llamados por una vocación particular, que trabajan y luchan por Dios con una entrega de la que el hombre corriente no es capaz, y que forman parte de un destino que trasciende la existencia cotidiana para penetrar en el misterio. Los adoramos, los honramos, impetramos su ayuda, recibimos de ellos estímulos y consejos; mas siempre

tenemos el sentimiento de que se encuentran por encima de nosotros, a una altura inalcanzable.

Por este motivo quedamos sorprendidos al ver que el Nuevo Testamento emplea esta palabra de una forma completamente diferente. Leemos que Ananías, cuando se le ordena que vaya a Paulo, que acaba de sufrir la experiencia de Damasco, responde: "Señor, oí de muchos acerca de ese hombre, cuántos males causó a tus santos en Jerusalén" (*Hechos,* 9, 13). La *Epístola a los Romanos* se dirige " a todos los que están en Roma, amados de Dios, llamados santos" (1, 7). Y la *Primera Epístola a los Corintios* está destinada "a la Iglesia de Dios que está en Corinto, a los santificados en Cristo Jesús, llamados a ser santos, con todos los que invocan el nombre de nuestro Señor Jesucristo en todo lugar" (1, 2). La *Epístola a los Efesios* dice: "Por esto también yo, habiendo oído hablar de vuestra fe en el Señor Jesús y de vuestra caridad para con todos los santos, no ceso de dar gracias por vosotros, acordándome de vosotros en mis oraciones, para que el Dios de nuestro Señor Jesucristo, el Padre de la gloria, os conceda espíritu de sabiduría y de revelación con pleno conocimiento de él, iluminados los ojos de vuestro corazón, para que conozcáis cuál sea la esperanza de la vocación, cuáles las riquezas de la gloria de su herencia en los santos, y cuál la sobrepujante grandeza de su poder para con nosotros los creyentes" (1, 15-19). Otros muchos pasajes podríamos aducir. Pero los citados han hecho ver sin duda que, en el Nuevo Testamento, la expresión "los santos" designa sencillamente

a aquéllos que creen en Cristo, están bautizados y se esfuerzan por vivir según la fe.

Esta diferencia en el uso de la palabra es digna de atención. Vamos ahora a examinarla.

I

Nosotros unimos a la expresión "los santos" la idea de la excepción; el Nuevo Testamento, por el contrario, designa con ella a los cristianos en general. Es cierto que, en el Nuevo Testamento, el ser cristiano lleva ya en sí el carácter de lo extraordinario. Esto está ligado sobre todo con el hecho de que, en los primeros tiempos, el cristiano se distinguía netamente de su contorno. El cristiano, en esta época, se encuentra en el ámbito del Antiguo Testamento o del mundo pagano-helenístico; ambos le consideran como algo extraño, cuando no hostil. La vivencia de la conversión le ha hecho salir de este mundo que le rodea. El cristiano se ha vuelto, siendo ya adulto, al mensaje de Cristo, y de esta manera ha adquirido conciencia expresa de la diferencia. El evangelio se ha convertido realmente para él en revelación; algo nuevo, hasta ahora desconocido, se le ha manifestado. Una realidad divina, que no podría conocer ni por la experiencia religiosa natural ni por la doctrina del Antiguo Testamento, ha salido a su encuentro, conmoviéndole y santificándole. Se encuentra lleno de asombro y de agradecimiento, porque Dios, del que la naturaleza sólo

habla con vislumbres y enigmas, y al que el Antiguo Testamento había presentado ante todo como el Ser poderoso y severo, quiere ahora ser su Padre. En la existencia de Cristo se le ha revelado el rostro de Dios. La vida de Cristo le ha hecho conocer las intenciones divinas. Este acontecimiento ha cambiado su vida entera. Tiene nuevas ideas sobre Dios y ha recibido nuevos criterios para juzgar el mundo. La "conversión" de que habla el Evangelio, y que el cristiano ha comenzado ya, cuando menos, a realizar, no ha de consistir sólo en la vuelta hacia una vida nueva y piadosa, sino en una transformación de todo su pensamiento. Y de esta manera "todo se ha hecho realmente nuevo" en él. Ahora bien, poseyendo esta realidad nueva, el cristiano se encuentra en un mundo que es viejo y que le mira con ojos desconfiados y hostiles. Todo esto es extraordinario, verdaderamente extraordinario, y "el santo" es el que lleva esta existencia. También aquí existen, naturalmente, diferencias; diferencias entre el generoso y el mezquino, el activo y el indolente, el magnánimo, dotado de gracias especiales, y el sencillo y ordinario. Tales diferencias son perceptibles ya en el Nuevo Testamento; basta, para comprobarlo, con abrir los *Hechos de los Apóstoles* o las Epístolas de San Pablo. Pero desaparecen ante la diferencia verdadera, que es la que existe entre la existencia cristiana y el mundo. A esta diferencia se refiere la expresión "los santos".

Más tarde el cristianismo se extiende; pero el número elevado oculta siempre la peculiaridad de la

esencia. El tiempo pasa, la Buena Nueva se hace habitual, se pierde el sentimiento de la novedad. El cristianismo se convierte en religión de Estado y, con ello, en regla oficial de la vida entera. La Edad Media, juntamente con su gran cultura humana y técnica, comienza en absoluto con el cristianismo y lo único que conoce es que éste tiene vigencia. Se forman los conceptos de la cristiandad y del orden cristiano de las cosas. Ser un hombre piadoso, hacer esfuerzos morales, mantenerse a gran altura espiritual: todo esto se identifica sencillamente con ser cristiano. Y así desaparece de la conciencia el hecho de que el cristianismo, por su misma esencia, es algo extraordinario. El cristianismo se convierte en lo normal y corriente.

Frente a esto se crea una nueva forma de lo extraordinario, que se encuentra ligada con el concepto de una vocación especial, de una gracia y una prueba peculiares, de una vida dificultosa y llena de peligros, reservada a un corto número de personas. Los comienzos de esta nueva forma de lo extraordinario aparecieron ya en la Antigüedad cristiana; por ejemplo, en el especial aprecio que se tenía para con los que habían dado su vida por el Señor: los mártires; o con los que habían marchado a la soledad, llevando allí una vida de inaudito rigor: los anacoretas y ascetas. Pero este concepto de la santidad se forma realmente por vez primera en la Edad Media, cuyas poderosas energías humanas y religiosas repercuten en las desusadas alturas de las realizaciones cristianas. Surge la imagen de los santos mensajeros de la fe, los directores

de la Iglesia, los penitentes y místicos, maestros del conocimiento sagrado y descubridores del amor divino. En la Edad Moderna se añade a todo esto un nuevo elemento. El sentimiento, aparecido en el Renacimiento, de lo extraordinario humano se introduce también en la imagen del santo, y con el concepto de la elección y la prueba cristianas se une la idea del hombre grande, creador y precursor, genio y héroe.

Todavía se observa otra diferencia. En nuestra imagen del santo destaca grandemente lo moral. El santo es el que realiza el bien, la virtud, en un grado heroico. A la base de esta concepción se encuentra una imagen ideal: el santo es el hombre que realiza plenamente la idea del cristiano —y, en la del cristiano, la del hombre agradable a Dios—. El santo es el cristiano verdadero; el hombre tal como Dios lo quiere; en una palabra: el hombre perfecto.

El concepto originario del santo era, en cambio, de naturaleza plenamente religiosa, más aún, de naturaleza pneumática. Es evidente que el concepto de lo perfecto contiene también el elemento religioso, es decir, todo lo que significa redención y gracia, providencia y acción interna de Dios. Pero está también muy fuertemente determinado por elementos conceptuales, como, por ejemplo, la idea del hombre y del cristiano justo, o la doctrina de los caminos y métodos acertados. Si se le hubiese preguntado a San Pablo qué es lo que constituía la santidad de los santos, probablemente habría respondido: Lo que irrum-

pió en el mundo con el acontecimiento de Pentecostés. Santo es el Espíritu Santo, y santo es el hombre de quien el Espíritu se apodera. Santo es el Dios que se ha revelado en Cristo, y santo es el hombre a quien el Espíritu convierte en reino vivo de este Dios.

Así, pues, los santos eran aquellos hombres en quienes dominaba el misterio del Dios vivo y que estaban comprendidos en su Providencia, dirigida a instaurar el reino. Con otras palabras: santos son los creyentes y bautizados. Además, según el testimonio de los *Hechos de los Apóstoles* y de las Epístolas de San Pablo, parece que era una regla en el acontecimiento de la conversión el que aquellos que se habían decidido por la fe y recibían el bautismo y la imposición de las manos, experimentasen de una manera especial el dominio del Espíritu. Convertirse significaba entrar en el ámbito de poder del Poderoso que, en Pentecostés, irrumpió en el mundo, dominando en todas partes en la Iglesia. En la *Primera Epístola a los Corintios* San Pablo describe de una manera muy viva los diferentes dones de la gracia, es decir, los "carismas" que fueron dados a los creyentes: don de profecía, capacidad para penetrar el alma de los demás, poder de hacer milagros, de hablar en lenguas extrañas, etc. De este modo, un especial carácter de misterio rodeaba a los cristianos de los primeros tiempos. Característico de ello es lo que los *Hechos de los Apóstoles* nos cuentan acerca de los primeros tiempos, cuando la joven comunidad se mantenía casi completamente dentro de la tradición del Antiguo Testamento: "Y se produjo un

gran temor en toda la Iglesia y en todos los que oían contar tales cosas. Y por las manos de los apóstoles se obraban en el pueblo muchas señales y prodigios; y se reunían unánimemente en el pórtico de Salomón. De los demás, nadie osaba juntarse a ellos; no obstante, el pueblo los enaltecía" (5, 11-13). El "gran temor" que los hombres que los rodeaban sentían ante los cristianos no tenía como causa ningún daño que los seguidores de Cristo pudieran causarles, sino el misterio que en ellos era perceptible.

También esto fue modificándose lentamente. Desapareció el carácter impresionante del dominio del Pneuma. Los *Hechos de los Apóstoles* nos cuentan cómo al comienzo, cuando los apóstoles tomaban la palabra o respondían a alguna provocación, el Espíritu venía con fuerza sobre ellos. Véase, como ejemplo, el pasaje que trata de la oración que pronunciaron después de ser encarcelados por vez primera, y que termina con estas palabras: "Y como hubieron acabado sus oraciones, retembló el lugar en que se hallaban reunidos, y hablaban la palabra de Dios con osada libertad" (4, 31). Esta tensión se relajó más tarde. Los hombres se fueron instalando en la actitud propia de la vida cotidiana. Ya en San Pablo percibimos los comienzos de este suceso cuando, en la *Primera Epístola a los Corintios,* distingue los diversos efectos del Espíritu, y recomienda aquellos en los que interviene no sólo el entusiasmo, sino también la "razón", y, frente a lo inusitado, acentúa la conducta de la vida diaria (capítulos 12 y 14). Y así, las consideraciones razonables, la regla moral y el orden de

vida van pasando cada vez más a ocupar el primer plano en la vida cristiana.

Esta evolución se hace sentir igualmente en el nuevo concepto del santo. De todas formas, el santo es el que, dentro de este orden, asciende hasta la posición más elevada. El santo es el perfecto. Perfecto en el sentido de que recorre bien el camino trazado por la experiencia cristiana, se purifica del mal, se desprende de las cosas del mundo, alcanza el pleno amor a Dios y a los hombres, y lleva a su total plenitud la nueva vida de la gracia.

II

Ambas concepciones del santo tienen su sentido propio y guardan entre sí una relación muy precisa.

Hay que partir, en primer lugar, del concepto del santo propio de la Escritura y decir que, esencialmente, el santo es el cristiano en cuanto tal. Cristo ha salido a su encuentro. El Espíritu Santo le ha abierto los ojos y liberado el corazón. Se ha convertido a Cristo y, en Cristo, al Padre; ha aceptado la voluntad del Padre como ley de su vida y la Providencia como guía de su existencia. El reino de Dios constituye para él el sentido del mundo, y el cuidado de este reino es su tarea más íntima. El Espíritu se encuentra a su lado como sostén y consolador; le revela la verdad de Cristo; le enseña a orar y a amar; le da la fuerza necesaria para confesar al "Señor Jesús" y le ayuda a superar la existencia en el mundo

y a llegar a la vida eterna. Esto es lo auténtico, lo nuevo, el comienzo de la segunda creación.

El posterior concepto del santo, según el cual éste es el hombre de excepción, no está en contradicción con el primero, sino que muestra a una luz clara, y con una fuerza impresionante, lo que fácilmente se pasa por alto en la forma de la existencia más sencilla. Pero todo lo que este segundo concepto pone de relieve se encuentra ya, en su raíz, en la realidad cristiana más elemental. Los grandes santos son, ciertamente, personajes extraordinarios; pero lo extraordinario consiste ya, sencillamente, en los hechos de la revelación y de la fe, de la providencia y la cercanía del reino, de la conversión y la victoria sobre el mundo. Y todos estos hechos se dan ya, al menos de manera incoativa, en la realidad cristiana en cuanto tal. Aquello que, en los conocimientos propios de los santos, aparece de una manera tan prodigiosa, constituye ya el contenido de la conciencia cristiana más simple. Las experiencias de los grandes místicos y maestros de oración inspiran ciertamente respeto, pero un primer comienzo de ellas tiene que encontrarse ya en la simple certeza de la fe, si es que esta certeza ha de mantenerse firme frente a la presión del mundo. El ánimo heroico de los santos se muestra ya en el amor del hombre medio, que se esfuerza por vencer, por amor a Cristo, su egoísmo. Cuando el creyente acepta que el curso del día le vaya indicando lo que debe hacer; cuando reconoce en ello la voluntad del Padre y obra de acuerdo con El, confiando y obedeciendo, esto constituye

sencillamente "el camino". Es la sabiduría del Evangelio mismo, que no puede ser superada por ningún método, por muy excelente que éste pueda ser.

Pero también la concepción de la santidad como algo extraordinario es importante, pues despierta al hombre adormecido en la vida cotidiana. Es como una llama, cuya luz nos muestra quién es Dios y quiénes somos nosotros. Vigila para que el hombre sea más de lo que aparece en la vida ordinaria, y nos dice que la gracia de Dios es poderosa y que sus promesas son verdaderas.

En esta concepción se encuentra también, empero, un peligro. En ocasiones lleva a sobrevalorar los milagros de lo extraordinario y a pasar así por alto aquel permanente y silencioso milagro que consiste en la existencia misma creyente, en la confianza en la Providencia y en el advenimiento del hombre nuevo. Sin embargo, esta concepción es acertada e imprescindible. Para no embotarse, la vida cotidiana necesita algo que, por inusitado, la conmueva. Los grandes santos son los mensajeros de aquella realidad interior que, en la confusión de la existencia terrenal, corre permanentemente el peligro de ser olvidada.

Hemos visto cómo la misma evolución histórica ha llevado a considerar el ser cristiano como algo natural, perteneciente a la norma de la existencia. Pero en el curso de la Edad Moderna esta concepción volvió a sufrir una transformación más. Surgieron problemas y dudas; se dejaron sentir contradicciones, negaciones, repulsas, y desde hace algún tiempo ha

desaparecido el antiguo sentimiento de que lo cristiano era algo natural. El cristianismo es considerado, incluso, en amplios círculos, como algo acabado, falso y perjudicial. Se está formando un mundo no cristiano, extraño a la revelación bíblica y en parte decididamente hostil a ella. Por esta razón, el ser cristiano se convierte, cada vez con mayor claridad, en problema de una decisión consciente. Dos decisiones adquieren ahora importancia. La primera tienen que realizarla los padres, al preguntarse si quieren bautizar a sus hijos y educarlos cristianamente. La segunda tiene que tomarla el individuo mismo, cuando, llegado a la madurez, se pregunta si quiere ser cristiano y aceptar la responsabilidad real que esto implica. Esta decisión ha de mantenerla constantemente, frente a la extrañeza o la hostilidad del mundo que le rodea; más aún, tiene que realizarla de nuevo cuando la actitud de este mundo se le hace clara con nuevas consecuencias.

De esta manera, la diferencia vuelve a ser percibida netamente y el ser cristiano va adquiriendo de nuevo, poco a poco, el antiguo carácter de lo extraordinario. Ser impresionado por la revelación de Dios; vivir en armonía con el Dios que se revela; saber que su reino existe y llevar en el corazón la preocupación por este reino; tener la santidad de Dios en el propio interior, aun cuando sólo sea en la forma del anhelo y el arrepentimiento: todo esto vuelve a ser percibido de nuevo como realidad extraordinaria que es: gracia, felicidad, responsabilidad, grandeza y riesgo a la vez. Desde esta perspectiva vuelve a hacerse evidente el

sentido de la concepción del santo en el Nuevo Testamento: el santo es sencillamente el cristiano. Esto no significa que todo cristiano deba tener vivencias religiosas inusitadas o realizar heroicas obras de fe. Al contrario: probablemente la existencia cristiana se tornará muy poco vistosa. No tendrá ya las grandes posibilidades de expresarse y afirmarse que podía ofrecerle un mundo cristiano por tradición. La existencia cristiana se volverá pobre (esta palabra hay que tomarla no sólo en sentido externo, sino también interno); tendrá que refugiarse en la pureza de la fe y en las sencillas cosas de la vida diaria. Pero, justamente por este carácter cotidiano, alcanzará un nuevo carácter de pureza y valentía, de abandono y cobijo al mismo tiempo.

El cristiano, para poder subsistir, deberá adquirir una conciencia mucho más profunda y pura de su esencia. Deberá conocer la historia sagrada que, desde el comienzo del mundo, y a través de todas las grandes acciones de Dios, llega hasta Cristo y, desde Cristo, hasta él mismo. Creerá de una forma mucho más viva en la Providencia que se da en su vida personal; no entendiendo esta Providencia en el sentido de una universal y sabia ordenación del mundo, sino conociendo que su destino es dirigido por el Padre vivo que está en los cielos, y que la salvación de su existencia, que en sí misma es tan contingente, y que para Dios constituye, sin embargo, algo precioso, está vinculada con la instauración del reino de Dios. De aquí sacará su sentido todo acontecimiento; cada hora recibirá de aquí su exigencia propia. Su vida será

dirigida más bien por la aceptación de esta guía divina que por medio de reglas y métodos. Se despertará en él un sentimiento vivo de su origen sagrado: el sentimiento de pertenecer a la familia divina, ser hermano de Cristo, hijo del Padre, amigo del Espíritu Santo. El bautismo adquirirá una significación completamente nueva. La misa no será ya la forma general del culto cristiano, sino el misterio sagrado de la venida última de Dios y de su presencia entre nosotros; será la expresión de la Alianza, en la cual el cristiano, en medio de un mundo extraño y acaso hostil, se entiende con Dios; constituirá la proclamación siempre renovada de su futuro retorno.

Parece que, igualmente, las fuentes fundamentales de lo religioso comenzarán a correr con más fuerza. La experiencia religiosa parece ganar energías. Todo lo que significa cultura cristiana, tradición y orden, *sistema y método, ha tenido también, a pesar de su* verdad y su importancia, un efecto funesto: ha dado de lado a la experiencia cristiana y la ha hecho aparecer como superflua e incluso sospechosa. En el momento en que el cristiano se vea obligado de nuevo a vivir solitario en un mundo extraño, alimentando su vida de su acuerdo íntimo con Dios, adquirirán importancia para él, de una forma nueva, estas palabras de San Pablo: "Sé a quién he entregado mi fe". Conocer a Cristo y al Padre; sentirse guiado por el Espíritu Santo y protegido por la Providencia: en esto, y no en las cualidades y obras exteriores, consistirá la verdadera mayoría de edad del cristiano.

III

En esta situación resaltará aún otro rasgo en la esencia de lo sagrado, dejándose sentir con más claridad de lo que era posible antes, en la época de la seguridad cristiana, época que ahora camina a su final. Llegamos así a la tercera modificación que se ha producido en el concepto del santo.

También la concepción moderna está, desde luego, orientada hacia la eternidad. El santo es, en efecto, el que se libera de todo lo caduco, dirigiendo todo su amor hacia Dios mismo. Pero la imagen de esta eternidad, y la relación en que se la ha visto con respecto al mundo y al tiempo, es diferente de la que tenían los primeros cristianos. Acaso pueda afirmarse que *tiene un carácter sistemático. La eternidad aparece* como la cumbre hacia la cual el hombre asciende a través del tiempo; como el reino inmenso, último y definitivo, que comienza tan pronto como acaba el reino caduco y provisional de esta vida. Vemos, pues, que también aquí se ha introducido el sentimiento característico de que antes hablábamos: el sentimiento de que el mundo es lo natural, lo comprensible por sí mismo, lo asegurado. A las primeras generaciones cristianas, por el contrario, el tiempo se les presentaba como algo que se hallaba bajo el poder de la eternidad. La eternidad irrumpía en el tiempo, revelando su carácter problemático. El Cristo vivo se encontraba "a la puerta" del mundo, esperando "el

día y la hora que el Padre ha fijado en su omnipotencia" para poner fin al mundo. El tiempo y el mundo, en cambio, se encontraban bajo la acción de esta espera silenciosa y estremecedora. El cristiano percibía esta apremiante cercanía; sentía que ésta despojaba de su densidad a las cosas y quitaba su seguridad a los órdenes del mundo y su confianza a las reflexiones y planes. En las Epístolas de San Pablo este sentimiento aflora por doquier. Pongamos un solo ejemplo. En la *Epístola a los Filipenses* se encuentra esta frase: "Porque nuestra ciudadanía en los cielos está, desde donde también aguardamos un Salvador, el Señor Jesucristo, el cual transfigurará nuestro cuerpo de bajeza, hecho según el talle de su cuerpo de gloria, según su poderosa acción, capaz aún de someter a sí todas las cosas" (3, 20-21).

Es éste un sentimiento del mundo completamente diferente del que nosotros conocemos. La seguridad que el mundo ha alcanzado mediante las ciencias naturales, la ciencia y la planificación económica y social, y el poder autónomo del hombre, característico de la Edad Moderna, faltan aquí. Todo se encuentra directamente bajo el poder de Dios. Todo estaba incluido en el tremendo acontecimiento de la venida y la acción de Dios, de su destino en el mundo, de su partida y su aparente silencio, de la espera en la hora de su venida, y de su triunfo definitivo. El santo es justamente el que tiene conciencia de esto. Comprende, en la fe, lo que la existencia es realmente. El santo ve, mientras los otros están ciegos. Es sabio y sereno, mientras los otros se aturden. Percibe la ca-

ducidad, mientras los otros viven en el mundo como si éste fuese permanente. Conoce la angustia de la proximidad divina, pero también la bienaventurada espera, la esperanza de la criatura en su consumación y liberación. Lo más íntimo de su corazón se expresa en estas maravillosas palabras de la *Epístola a los Romanos*:

"Tengo por cierto que los acontecimientos del tiempo presente no son nada en comparación con la gloria que ha de manifestarse en nosotros; porque el continuo anhelar de las criaturas ansía la manifestación de los hijos de Dios, pues las criaturas están sujetas a la vanidad, no de grado, sino por razón de quien las sujeta, con la esperanza de que también ellas serán libertadas de la servidumbre de la corrupción para participar en la libertad de la gloria de los hijos de Dios. Pues sabemos que la creación entera hasta ahora gime y siente dolores de parto, y no sólo ella, sino también nosotros, que tenemos las primicias del Espíritu, suspirando por la adopción, por la redención de nuestro cuerpo. Porque en esperanza estamos salvos; que la esperanza que se ve, ya no es esperanza. Porque lo que uno ve, ¿cómo esperarlo?; pero si esperamos lo que no vemos, en paciencia esperamos.

"Y el mismo Espíritu viene en ayuda de nuestra flaqueza, porque nosotros no sabemos pedir lo que nos conviene; mas el mismo Espíritu aboga por nosotros con gemidos inefables, y el que escudriña los corazones conoce cuál es el deseo del Espíritu, porque intercede por los santos según Dios.

"Ahora bien: sabemos que Dios hace concurrir todas las cosas para el bien de los que le aman, de los que según sus designios son llamados. Porque a los que de antes conoció, a ésos los predestinó a ser conformes con la imagen de su Hijo, para que éste sea el primogénito entre muchos hermanos; y a los que predestinó, a ésos también llamó, y a los que llamó, a ésos los justificó; y a los que justificó, a ésos también los glorificó. ¿Qué diremos, pues, a esto? Si Dios está por nosotros, ¿quién contra nosotros? El que no perdonó a su propio Hijo, antes lo entregó por todos nosotros, ¿cómo no nos ha de dar con El todas las cosas? ¿Quién acusará a los elegidos de Dios? Siendo Dios quien justifica, ¿quién condenará? Cristo Jesús, el que murió, aún más, el que resucitó, el que está a la diestra de Dios, es quien intercede por nosotros. ¿Quién nos arrebatará el amor de Cristo? ¿La tribulación, la angustia, la persecución, el hambre, la desnudez, el peligro, la espada...?

"Mas de todas estas cosas vencemos por aquel que nos amó. Porque persuadido estoy que ni la muerte, ni la vida, ni los ángeles, ni los principados, ni lo presente, ni lo venidero, ni las virtudes, ni la altura, ni la profundidad, ni ninguna otra criatura podrá arrancarnos al amor de Dios en Cristo Jesús, nuestro Señor" (8, 18-39).

En estas frases se encuentra condensada la esencia del santo bíblico. Esta esencia se ha perdido en parte. La existencia cristiana se ha convertido —no en sí misma, en su esencia, pero sí en la manera como se la ha venido presentando y percibiendo corriente-

mente— como la escala superior de la existencia terrestre. Sin duda se ha dirigido siempre, en la fe, en la esperanza, en el esfuerzo, hacia lo que ha de venir, pero el movimiento que la impulsaba ha perdido vigor. La realidad estremecedora proveniente de arriba dejó de ser sentida y la existencia cristiana no fue ya una espera de lo venidero.

Todo esto vuelve a surgir ahora. En la medida en que la existencia cristiana deja de ser algo obvio, esta existencia no tiene ya motivo alguno para sentir el mundo como simplemente dado, como algo seguro. El que se decide a ser cristiano, comprende también cuál es en verdad su lugar en el mundo. Desde el momento en que el cristiano se ha decidido a vivir en un mundo extraño a él e incluso hostil, no aparta ya la mirada de los signos que le revelan el carácter problemático de este mundo. Permitirá que aflore a su conciencia el sentimiento de la inseguridad del mundo, sentimiento que antes había rechazado. Pero de aquí no sacará una filosofía afirmadora de la existencia a pesar de todo, sino que verá que Dios es el verdadero "Existente" y que "la figura del mundo pasa". Se sentirá llamado a participar en la acción de Dios y se percibirá resguardado en la aceptación de lo que El ordene.

Desde esta perspectiva, también la segunda imagen del santo adquiere un sentido nuevo. Se torna evidente que, incluso en los grandes santos, lo verdaderamente importante no es "la perfección", sino la fuerza con que se anuncia en ellos la venida de

Cristo, el anhelo de Cristo, la vida orientada hacia Cristo.

La esencia más íntima del santo consiste en aquella realidad de que habla la última frase del Nuevo Testamento y, con ello, de la Escritura en cuanto tal. En el *Apocalipsis* se dice, en efecto: "Y el Espíritu y la desposada dicen: Ven. Y el que oye, diga: Ven. Y el que tenga sed, venga; y el que quiera, toma de balde agua de vida... Dice el que da fe de estas cosas: Sí, vengo pronto. Amén. Ven, Señor Jesús" (22, 17-20). El santo, en el sentido no usual de la palabra, es aquel hombre en el cual "el Espíritu" alcanza la fuerza plena de la llamada y en el que la naturaleza humana se ha convertido totalmente en la "desposada" de que habla el *Apocalipsis*. El santo es el cristiano que está plenamente poseído por la cercanía del "Cordero" y "sale a su encuentro".

EL ADVERSARIO

I

Jesús habla de Satán, enemigo de Dios y de los hombres, en diversos pasajes del Nuevo Testamento. (Si se examina bien, se verá que son bastante numerosos.) Habla de él de diferentes maneras: unas veces lo llama enemigo de la luz y del bien; otras ve en él al autor de las enfermedades del cuerpo y del alma; otras se enfrenta con él en un combate directo. Este hecho ha puesto en grave aprieto a la Edad Moderna, en la medida en que ésta intentó permanecer fiel a Jesús. Por ello se esforzó por separar el pensamiento de Satán y de su poder de la imagen espiritual de Jesús. La Edad Moderna ha evitado las palabras y los acontecimientos difíciles; ha concentrado totalmente su atención en los contenidos de naturaleza al parecer puramente "ético-religiosa" de la persona y del mensaje de Jesús; o ha declarado incluso que la creencia en la realidad de Satán pertenece a la forma de pensar propia de pueblos no desarrollados y de épocas decadentes, afirmando que los elementos de esta creencia que se encuentran en Jesús son restos de un pasado no superado aún com-

pletamente. Pero nosotros debemos saber claramente que el conocimiento de la existencia de seres espirituales rebeldes contra Dios y hostiles a los hombres, y, entre ellos, de uno especialmente poderoso y dominador, llamado Satán, está indiscutiblemente unido a la imagen de Jesús; más aún, pertenece a la conciencia de su misión. No existe un Jesús que no tenga conocimiento de esta realidad.

Jesús se sabía enviado para llevar a cabo la salvación de los hombres. Esta tarea no consistía únicamente en enseñar una verdad religiosa, o en dar una dirección a la existencia y un orden a la vida, sino en obrar. Jesús debía consumar y llevar a un nuevo comienzo la historia que Dios estaba dirigiendo desde hacía siglos. Este obrar era también una lucha, aunque, ciertamente, de naturaleza especial. Sus adversarios eran ante todo los grupos hostiles del pueblo judío: los fariseos y saduceos, los ancianos, los sacerdotes y los pontífices. Lo eran también las concepciones corrientes, en las que la doctrina del Dios único, la imagen del Mesías y del pueblo elegido, se habían corrompido de tal manera que se alzaban como un muro contra él. Y eran, finalmente, adversarios suyos los sentimientos que se resistían en el hombre en cuanto tal: aquel elemento humano que se cerraba al Redentor cuando éste exigía la transformación y la regeneración interiores. Detrás de todo esto se encontraba, empero, otra cosa: un mundo oscuro, que raras veces aparecía claramente; seres, poderes, intenciones; Satán, y con él otros espíritus

sujetos a él y apartados de Dios, que constituyen una especie de orden, o mejor, de des-orden, un reino negativo unido por su voluntad de destrucción.

Reconocer esto nos resulta difícil. En el fondo, nosotros tenemos los mismos sentimientos de la Edad Moderna a los que antes nos hemos referido. Las ideas de este tipo nos parecen problemáticas, poco limpias, y quisiéramos alejarlas de la pura imagen de Jesús. En esta actitud colaboran elementos diversos. Por la historia de las religiones sabemos que la creencia en los demonios se encuentra muy extendida y que en ella se ocultan muchas cosas oscuras y supersticiosas. Sabemos que esta creencia está íntimamente ligada con la vida de los instintos y que las enfermedades y las monstruosidades ejercen un gran papel aquí. Hemos oído que ciertos hombres han sido atormentados hondamente por la creencia en tales poderes y algo nos advierte en nuestro interior que, en nosotros mismos, hay muchas cosas oscuras y agobiantes que podrían ser despertadas por esta creencia. Por ello no queremos tener nada que ver con tales realidades. Un sentimiento de pureza nos aparta de ellas. El instinto de autoconservación las rechaza.

Todo esto es comprensible, pero no elimina el hecho de que Jesús habla de Satán. Y no habla de él como pudiera hacerlo un hombre no desarrollado aún espiritualmente, o una persona demente o enferma, sino que habla con superioridad y claridad. No habla de él simbólicamente, como si Satán fuese la perso-

nificación del mal; ni pedagógicamente, como si emplease las concepciones entonces corrientes para expresar lo que realmente le interesa a El, sino que habla de manera directa, empleando las palabras en sentido propio. Jesús sabe que el Adversario y sus colaboradores existen, y sabe igualmente que tiene que luchar contra él y vencerle.

Esta lucha se extiende a lo largo de toda la vida del Señor. No es casual que, al comienzo de la narración de su vida pública, se encuentre la historia de las tentaciones (*Marcos,* 4, 1-11). También a esta historia se la ha querido minimizar: bien desde el punto de vista de la historia de las religiones, intentando mostrar que el acontecimiento de la tentación es un episodio típico de la vida de los héroes religiosos; bien desde el punto de vista de la psicología, concibiéndola como expresión de crisis internas de una existencia extraordinariamente religiosa. Pero de tales interpretaciones no puede hablarse en absoluto. El acontecimiento de las tentaciones está indisolublemente unido a la vida de Cristo y la narración de este hecho contribuye esencialmente a entender mejor la estructura de su vida. En la historia de las tentaciones aparece por vez primera, de manera clara y evidente, algo que se extenderá a lo largo de todo lo que sigue, para volver a irrumpir de nuevo al final.

Jesús se opone constantemente a Satán. Este aparece como causante de enfermedades, o como potencia "impura" que reina sobre los posesos. Se dice que estas ideas son típicas de la medicina primitiva,

la cual, en efecto, en todos los pueblos se inclina a atribuir las manifestaciones de enfermedad y en general los fenómenos dolorosos a seres demoníacos. Y en lo que se refiere a la presunta posesión, se afirma que se trata de una determinada forma de enfermedad mental que también hoy se da, y en la cual determinadas dificultades de la vida instintiva se expresan mediante la imagen del demonio. Todo esto puede ser acertado. Pero cuando Jesús denuncia la presencia de seres hostiles tras el estado de determinados enfermos del cuerpo y del alma, y lucha contra estos seres, no hay otro remedio que tomar a la letra lo que dice. Si reducimos estos pensamientos o estas actitudes a datos históricos o simbólicos, no hay motivo alguno para no hacer lo mismo también en otros casos; por ejemplo, con la doctrina de la condenación eterna, o del final del mundo y el Juicio final, o de la resurrección de los muertos. Y, desde luego, no se ve dónde deba uno detenerse. En este caso, habrá que entender siempre "de manera simbólica" todo lo que en la Escritura repugne al lector. Mas con ello queda eliminada la propia realidad de que se trata. Si Jesús es la manifestación del Dios vivo y la revelación definitiva de la verdad, resulta radicalmente imposible juzgarle. Por el contrario, debemos aceptar su mensaje tal como él lo predica, para después, partiendo de este mensaje, juzgar al mundo y a nosotros mismos. Existe sin duda una medicina mágica que ve demonios allí donde nuestros microscopios constatan la existencia de bacilos. Y ciertamente es un signo de deficiente conocimiento de la

psicología el considerar como poseso del demonio al que está enfermo por un delirio de posesión, siendo así que lo que en realidad ocurre es que la vida de sus instintos está perturbada. Por otro lado, habrá que examinar hasta qué punto los enfermos y posesos del Nuevo Testamento pueden y deben ser objeto de diagnosis y de terapéutica médicas. Pero en todo caso es un hecho que Jesús, ante ellos, habla del Adversario de Dios y los sana sustrayéndolos al imperio de Satán. Si tomamos, pues, en serio la revelación, debemos admitir que esto es así.

En tales casos Jesús, tras el estado orgánico o psicológico, ve un poder que el médico no ve; Dios ha dado a Jesús el don de discernir los espíritus. Decir que la epilepsia o la depresión son causadas, en cuanto tales, por el demonio sería desconocer la medicina. Pero esto es cosa que no hace el evangelista y mucho menos Jesús. La narración de *Marcos,* 9, 14-29, por ejemplo, habla de un enfermo cuyo estado calificaríamos hoy nosotros como epilepsia. El pueblo, de acuerdo con las ideas corrientes, cree que esta enfermedad es causada por el demonio. También Jesús, de hecho, ve, tras los síntomas de esta enfermedad, al Adversario, lo combate, y el enfermo queda curado. ¿Qué es lo que aquí ocurre en realidad? Cuando el padre del niño dice que "el espíritu impuro lo echa en el fuego y en el agua, para hacerlo perecer", estas palabras son sencillamente expresión de una creencia popular e incluso supersticiosa, si se quiere. Pero cuando Jesús no aconseja bañarle, o evitar tal o cual alimento, sino que "amenaza al espíritu impuro" y

le ordena: "Sal de él y no entres ya más en él", estas palabras no significan que Jesús tenga ideas simplistas o supersticiosas acerca de la esencia de la enfermedad, sino que ve y conoce lo que las gentes que le rodean no pueden ver ni saber. La misma expresión, en boca de personas distintas, significa cosas completamente diversas. En labios de Jesús es palabra de Dios, revelación. En estas cuestiones debemos proceder con todo rigor, pues cualquier desviación o impropiedad se paga luego cara.

Cuando Jesús sana a un hombre, su acción no se presenta sólo con el carácter de la ciencia y la superioridad, de la misericordia y la ayuda, sino también con el carácter de lucha. La enfermedad no es únicamente un mal orgánico o anímico que deba ser puesto en orden, sino un daño causado por el Adversario. Y es, al mismo tiempo, una valla tras la que se oculta y un arma con la que combate. Es expresión de una voluntad que quiere atormentar a las criaturas de Dios, destruir el orden de la creación instaurado por el Creador, apartar a los hombres de El. Curarlos y vencer al poder que se oculta tras la enfermedad, es una victoria.

La conciencia de esta lucha se hace especialmente aguda hacia el final de la vida de Jesús. Esto se muestra en frases como las que afirman que ahora es la hora del "poder de las tinieblas" (*Lucas,* 22, 53); que ahora "llega el príncipe de este mundo", pero "no tiene poder alguno sobre él" (*Juan,* 14, 30); que "Satán os reclamó (a los discípulos), para zarandearos

como el trigo, pero yo rogué por ti, Pedro, para que no desfallezca tu fe; y un día, tú, vuelto sobre ti, conforta a tus hermanos" (*Lucas,* 22, 31-32). Al final de la narración de las tentaciones se encuentran estas palabras: "Y habiendo dado fin a toda tentación, el diablo se retiró de El hasta otro tiempo oportuno" (*Lucas,* 4, 13). La lucha queda interrumpida en este momento, pero se extiende a lo largo de la vida entera de Jesús, para entrar, al final, en la fase decisiva. La muerte y la resurrección de Jesús son la victoria.

II

¿Qué clase de lucha es ésta? ¿Cómo la llevó adelante Jesús?

La respuesta a esta pregunta se hace difícil por el hecho de que diversas representaciones falsas se presentan inmediatamente a la conciencia e influyen en la respuesta. Una de estas representaciones viene del mundo de ideas propio de la magia y el sortilegio. El mago tiene poder sobre los seres de las tinieblas porque conoce las leyes a que están sujetos; sabe palabras y nombres a los que tienen que obedecer. La otra representación procede del ámbito de la educación del espíritu. El hombre que purifica su espíritu, concentra y ejercita su voluntad y adquiere una energía con la que es capaz de vencer a poderes espirituales hostiles, de igual manera que un hombre de voluntad robusta somete a otro.

Desde esta perspectiva, la victoria sobre el Adver-

sario significaría, o que Jesús conocía y empleaba las leyes y palabras ocultas a que su enemigo estaba sometido, o que, con la energía de su ser purificado, sometía el poder aún no purificado. No es preciso demostrar que aquí no puede hablarse de lo primero; pero tampoco lo segundo es cierto. La actitud de Jesús no recuerda jamás a la de un yogui indio. Ningún pasaje del Nuevo Testamento indica que se ejercitase en la concentración. En ningún lugar leemos que se concentre en su propio centro y, desde allí, con la fuerza del pensamiento y de la voluntad, someta al enemigo. Las luchas con Satán presentan siempre el carácter de la más extrema facilidad, hasta el punto de que dudamos de que la palabra "lucha" sea adecuada en absoluto para designar lo que allí ocurre. No hay allí ninguna confrontación de las fuerzas, ningún instante de indecisión, ninguna tensión ni actitud triunfal. La forma como el combate se realiza es siempre la siguiente: Jesús ordena, y el Adversario tiene que obedecer.

¿Qué es, pues, lo que acontece? ¿En qué sentido puede hablarse de una lucha? Preguntémonos: ¿qué quiere el enemigo? Se ha rebelado contra su Creador y quiere arrastrar a la rebelión también a las demás criaturas. Quiere destruir el reino de Dios, que es un reino de gracia y de libertad, de verdad y de amor. Quiere arrebatar su honor a Dios, expulsarle de la creación. Incluso debemos decidirnos a afirmar que pretende derrocar a Dios mismo. En el siglo XIX hubo un hombre, F. Nietzsche, que expresó con toda cla-

ridad esta voluntad en su Contraevangelio, allí donde dice : "Dios ha muerto". Tras esta afirmación se encuentra la voluntad de matar a Dios. Esta voluntad es una unión tan horrorosa de perversidad y locura que debemos preguntarnos cómo es en absoluto posible tal cosa. Ocurre que la forma más íntima del mal es justamente el engaño; también, y sobre todo, el engaño para consigo mismo: de él procede esta voluntad de matar a Dios.

En esta lucha la caída del primer hombre fue una victoria decisiva. Satán prosiguió después esta lucha a lo largo de la historia, acumulando múltiples triunfos. Es un problema difícil el entender cómo pudo ocurrir todo esto, siendo Dios el Señor del mundo, y siendo no sólo el Santo, sino también el Todopoderoso. Pero Dios llamó al hombre a una comunidad de verdad y de amor con El que sólo puede realizarse en la libertad. Y como Dios es fiel, tuvo que dar al hombre la posibilidad de decidirse también en contra de Su voluntad. Esta posibilidad se convirtió en realidad. Ninguna mirada puede penetrar en la causa de esto. Es el misterio del origen, de la libertad: el *mysterium iniquitatis*. Y la referida posibilidad continuó convirtiéndose constantemente en realidad. La lucha continuó y llevó de caída en caída y de endurecimiento en endurecimiento, incluso después de que Dios empezó a conducir, en medio de la historia general humana, una historia especial, sagrada, que debía restaurar de nuevo su reino entre los hombre y traer la redención. Pero Dios tenía que permi-

tir también esto, porque es leal y respeta la verdad del hombre.

De esta forma el poder del mal fue creciendo y haciéndose cada vez más grande. Finalmente, el Padre eterno envió a su Hijo, revelación viva de su ser y de su voluntad. Este instauró el reino de Dios y llamó a los hombres para que lo aceptasen, dando lugar de este modo a la gran posibilidad de que habían hablado los profetas. Ahora llegó el momento decisivo: ¿Conseguiría el Adversario vencer al Hijo de Dios? Lo más terrible del pecado era la poca claridad de su poder. Todo parecía posible; incluso que Satán derribase a Dios. Sigamos por un instante —sólo por un instante— este pensamiento absurdo: ¿En qué habría consistido esta victoria? En que Satán hubiera conseguido apartar a Jesús de la pura línea de la verdad y el amor.

Cuanto más se aproxima un hombre a Dios, más le pesan sus pecados. Para una persona que se encuentra en la familiaridad del Dios vivo, cosas que nuestro corazón, ya embotado, no tiene en cuenta, le parecen una grave injusticia. Ciertos movimientos que apenas llegan hasta nuestra conciencia ponen en peligro su entera relación con Dios. Si Jesús era el Hijo de Dios encarnado, el "Santo de Dios" (*Lucas,* 4, 34), se encontraba en todo momento bajo una exigencia absoluta. Por ello no había en El ningún caer y levantarse, ningún esforzarse y mejorar. De hecho, tanto en su actitud externa como interna, falta completamente el momento de la lucha moral. En ningún lugar aparecen dificultades, inseguridades, crisis

y conquistas: sólo la perfección pura. Pero tampoco aparece jamás —y esto es lo incomprensible— la impresión que una actitud semejante, aunque sólo lo fuese en cierto modo, despertaría indefectiblemente, si la contemplásemos en un hombre: tal actitud no aparece jamás artificial o no natural; no tiene jamás la frialdad de lo hecho y acabado, sino que es totalmente viva. En El todo respira vida, es de una maravillosa frescura, es característico y bello. Jesús no es ni un hombre que aspira a algo ni un luchador; con ello produciría la impresión de una vida fuerte, pero no sería ya perfecto. Tampoco es un ser acabado, con lo cual sería inmaculado y perfecto, pero a costa de la humanidad viva. Estos conceptos no se acomodan a El, pues es algo distinto: el Hijo de Dios hecho hombre.

Jesús vive, pues, una existencia que sobrepasa nuestras posibilidades de comprensión. La exigencia bajo la que se encuentra no es, como en nosotros, la de tener una voluntad buena, la de esforzarse incansablemente, arrepentirse de las faltas cometidas y comenzar de nuevo. Todo esto encierra los presupuestos de las inclinaciones buenas y malas, de la posibilidad de pecar y de la necesidad de esforzarse, presupuestos desde los cuales es necesario entender la existencia de todos nosotros. Estos presupuestos no se dan en Jesús. Su humanidad es totalmente pura; sus sentimientos están completamente regidos por los del Hijo eterno de Dios, unido a El. Se encuentra bajo la exigencia de cumplir en todo momento, de manera perfecta y total, la voluntad santísima del

Padre. Y por ello, un fallo o una desviación en El no significarían lo mismo que en cualquier otro hombre, a saber: el tributo inevitable a lo terreno, que tiene más o menos peso, según sea la categoría del hombre en cuestión, sino que suprimiría el sentido entero de su existencia.

Sobre la existencia de Jesús se extiende la pesadumbre de una decisión tremenda. En cada acción, en cada palabra, en cada movimiento de su interior se exige de El no sólo lo mejor, sino lo más alto. Más aún, se exige todo: sencillamente, la verdad y la santidad. Cualquier hombre sucumbiría ante este peso; incluso el mero intento de ello significaría su destrucción. Pero lo incomprensible de Jesús es que no solamente lleva este peso, sino que, además, al llevarlo, lo hace de una manera completamente natural, clara, libre, amable. Sería necesario reunir todas las palabras bellas y buenas para expresar el milagro de esta facilidad divina bajo el peso de esta responsabilidad tan inimaginable.

¿Qué exige la voluntad del Padre? Que Jesús instaure el reino de Dios; que instaure su soberanía sobre el pueblo elegido y, desde él, la extienda sobre todo el mundo; que comience la transformación de la existencia hacia el hombre nuevo, bajo un cielo nuevo y sobre una nueva tierra. Para que esto acontezca el pueblo ha de volverse a El con fe y amor. Jesús trae la plenitud de la gracia y de la salvación; pero esta plenitud ha de ser aceptada libremente. Y esto ha de hacerse en el contexto de una historia que

dura ya casi mil quinientos años y que está traspasada por toda la desobediencia, las caídas y las rebeliones que aparecen en los libros del Antiguo Testamento. Todo esto pervive aún en la disposición del ánimo, en la forma de pensar y de obrar. El pueblo a cuyo encuentro sale el Mesías con su mensaje se ha fijado en actitudes e ideas que defienden su voluntad propia. Anunciar la Buena Nueva significa, pues, explicar el problema entero de la existencia de este pueblo. El que trae lo totalmente nuevo, el cambio de todas las cosas, asume a la vez con ello todo lo antiguo y saca las consecuencias de toda la historia anterior.

Pero Jesús tiene que hacer esto respetando la libertad del hombre. La libertad tiene que ser tan verdadera como grande es aquello que se le ha encomendado. Jesús debe predicar, pero no influir; enseñar, pero no exigir; amonestar, pero no causar miedo; insistir, pero no obligar. Le está prohibido todo lo que sea utilizar las debilidades o las pasiones. Por otra parte, no tiene el derecho de protegerse, de eludir, de huir. Contempla al hombre hasta su propio fondo y conoce todos los movimientos de su interior; posee no sólo el poder del pensamiento, de la palabra, de la imagen y del sentimiento, sino que tiene también un poder directo sobre la naturaleza: tiene el poder de hacer milagros. Pero este poder ha de emplearlo con pureza divina, de tal modo que jamás doblegue la decisión del hombre. ¿Comprendemos, desde esta perspectiva, el sentido de las tentaciones, que pretenden impulsarle a poner su poder al servi-

cio de su voluntad propia, enturbiando así la pureza de la Redención? ¿Adivinamos la clase de vida que tuvo que ser la de Jesús, consistente en traer la salvación, la posibilidad infinita, pero no poderla hacer triunfar con ninguna violencia, ni siquiera la más imperceptible? ¿Ver a los hombres en su necesidad y su abandono y, sin embargo, no poder seducirlos ni obligarles a ir hacia su gran bien? Jesús siente cómo la historia corre hacia El, desde los tiempos primitivos, y se concentra a su alrededor; cómo, de este modo, todo el mal acontecido despierta y se vuelve contra El, dispuesto a sacar las consecuencias; y Jesús tiene que permitirlo. Puede hablar, predicar, amonestar; puede dejar actuar a su bondad, a su magnanimidad, a su poder de hacer milagros, y ayudar; pero sin obligar en modo alguno con ello a la libertad del hombre ni ocultar la verdad de lo sucedido. Jesús ve cómo todo se decide en contra de El. ¡Y qué hombres toman esta decisión, y en qué circunstancias, y por qué casualidades! Sin embargo, debe dejar que todo esto acontezca. Jesús ve cómo todo se reconcentra para dar lugar a un destino de cuyo terrible carácter nos proporciona una cierta idea la hora de Getsemaní, y no puede hacer nada para evitarlo. Ello no se debe a su debilidad o a su falta de decisión, o a la poca fortaleza de su naturaleza, sino a la perfección de un ánimo purísimo y de una responsabilidad divina.

El Adversario se esconde detrás de todo lo que se vuelve contra Jesús. Ahora quiere conseguir lo que no alcanzó al principio, mediante las tentaciones: que Jesús abandone, aunque sólo sea por un momen-

to, la pureza de su actitud; que traicione la voluntad del Padre, por miedo, o por rebelión, o por orgullo herido, o por celo por su misión, o por compasión para con los hombres. Si esto aconteciese, aunque sólo fuese con un pensamiento, Satán habría vencido, pues no sería un mero hombre el que traicionaría la voluntad de Dios, sino el mismo Hijo de Dios. Dios estaría contra Dios y —digamos lo que es necesario decir— Dios habría desaparecido.

La victoria de Jesús consiste en el hecho de que esto no ocurre. Su "lucha" no es, pues, el choque de un poder contra otro, una batalla entre dos fuerzas, una concentración de una voluntad contra otra voluntad extraña, sino algo completamente distinto, de inaccesible grandeza, pureza y serenidad: la perseverancia en la verdad pura; la realización de la voluntad divina hasta el final; la libertad perfecta en la plenitud de las posibilidades; la magnanimidad y el amor en su perfección absoluta.

Dijimos antes que lo especialmente terrible del pecado había sido el hecho de que no se podía ver hasta dónde se extendía su poder. Nadie sabía de qué sería capaz; y el engaño de Satán —engaño también contra sí mismo, pues vive totalmente de la mentira— era hacer creer que podía apartar a Dios de su verdad. Con ello habría arrojado de su trono a Aquel cuya soberanía se basa en que "es digno de poseer el poder y el honor y la gloria y la adoración". Satán realizó este intento con todos sus medios; pero el resultado fue que Cristo dio testimonio perfecto de amor y de obediencia. Entonces se hizo claro que

Dios es no sólo más grande que las cosas y las fuerzas de la naturaleza, no sólo más poderoso que la voluntad del hombre, sino también más fuerte que el pecado. Esto había sido negado, y ahora quedó demostrado. Con ello se le dio a Dios el honor que merece y comenzó aquel juicio misterioso de que habla constantemente San Juan y del cual será revelación el Juicio que tendrá lugar al final de los tiempos.

III

Ya al comienzo de este trabajo hicimos referencia al carácter especial que la imagen y el concepto de Satán tiene para nuestro sentimiento. Ahora entendemos mejor este carácter.

En los pueblos primitivos encontramos un sentimiento muy fuerte de los seres y poderes demoníacos. En épocas de conmoción o de decadencia espiritual reaparece siempre este sentimiento. Y así, en tiempo de Jesús, tanto en el ámbito cultural helenístico como en el de Palestina, se hablaba mucho de los demonios. La gente se inclina, en tales casos, a atribuirles todo lo oscuro y nefasto; siente miedo ante ellos y procura defenderse mediante la magia y el sortilegio. La existencia de Jesús y el hecho de su redención producen aquí una profunda transformación. La fe cristiana está ligada desde el comienzo con el sentimiento de una liberación infinita: liberación del poder del pecado, del yugo del sufrimiento

y de la muerte, del dominio del instinto. Y todo esto, entendido no sólo como simples circunstancias o potencias, sino en conexión con la persona del Adversario. Esta conciencia llega hasta el sentimiento de la victoria, más aún, del triunfo, tal como aparece, por ejemplo, en las visiones del *Apocalipsis* de la victoria sobre el dragón (cap. 12, 13 y 20). Al cristiano se le exige, ciertamente, que luche. Oigamos esta advertencia del Apóstol San Pablo: "Por lo demás, confortaos en el Señor y en el poder de su fuerza. Revestíos de la armadura de Dios para que podáis sosteneros ante las asechanzas del diablo. Que no es nuestra lucha contra carne y sangre, sino contra los principados, contra las potestades, contra los poderes mundanales de las tinieblas de este siglo, contra las huestes espirituales de la maldad que andan las regiones aéreas" (*Efesios,* 6, 10-12). El cristiano es, pues, llamado a sostener una lucha en que necesita todas las fuerzas del espíritu y del ánimo, de la voluntad y del carácter. Pero esta lucha es distinta de la que se había dado antes, ya que se realiza sobre la base de la claridad traída por Dios, de tal modo que el poder del Adversario tiene límites totalmente determinados, y con la fuerza del Redentor, de la que el cristiano participa. De aquí procede la confianza cristiana en la victoria, tal como se encuentra, por ejemplo, al final del capítulo octavo de la *Epístola a los Romanos*: "Porque seguro estoy que ni muerte, ni vida, ni ángeles, ni principados, ni cosas presentes, ni futuras, ni poderíos, ni altura, ni profundidad, ni otra alguna criatura será capaz de apartarnos del

amor de Dios que está en Cristo Jesús, Señor nuestro".

Esta lucha se prosigue a través de la historia. En los puestos más avanzados es conducida por aquellos a los que el Señor ha llamado a seguirle de forma completamente incondicional: los grandes santos. Ellos exploran el ámbito de la existencia humana y afrontan sus peligros. Ellos experimentan más fuertemente que otros la realidad del Adversario, se le oponen, descubren su impotencia en medio de su poder y, de esta forma, dan constantemente la prueba de Cristo, de que el mal puede ser vencido por el poder de Dios.

Pero al mismo tiempo se muestra también aquí algo diferente. Hemos hablado antes de la conciencia cristiana de la victoria, del sentimiento de triunfo de aquéllos que se sabían invencibles, en seguimiento de su Señor y Maestro. Desprecian a aquél que quiso vencer a Cristo y, en Cristo, a Dios, habiendo manifestado así su impotencia y perdido su reino aparente. La teología habla del embaucador que cayó en su propio engaño; del orgulloso que, a pesar de toda su inteligencia sobrehumana, fue desenmascarado como tonto. La revelación muestra que todo lo que se opone a Dios —existencia, saber, poder— lleva en lo más íntimo de sí mismo el signo de la estupidez.

Este sentimiento era muy grande en los primeros tiempos. Lo encontramos en los Padres griegos, en San Agustín, en San Gregorio Magno. Después pasa

a la predicación y a las ideas populares y pierde su finura. El terror del joven ante las potencias demoníacas, terror que la Edad Media sentía muy fuertemente, se une con el sentimiento de seguridad del hombre salvado y con el placer que produce la burla grosera. Y así aparecen las ideas del diablo tonto y engañado, que se expresan en leyendas, representaciones y proverbios.

De todas formas, este sentimiento continúa siendo auténtico, en tanto es sostenido por la fe. Pero la fe va extinguiéndose poco a poco. El hombre se siente seguro en un mundo dominado de una forma cada vez más perfecta y pierde no sólo la conciencia de la existencia de seres espirituales hostiles, sino la de su realidad subrehumana en general. Y así, aquel sentimiento pierde el contexto que le rodeaba. La figura del Adversario es sentida ya tan sólo como algo cómico y hablar de él en serio produce embarazo.

La conciencia de que Satán es un ser real y dotado de voluntad desaparece. Lo que queda —aquel algo indeterminado que se expresa con la palabra "lo demoníaco"— es disuelto de las formas más diversas. La psicología declara que se trata de repercusiones de trastornos de los instintos. La ciencia de las religiones afirma que constituyen un resto de religiosidad primitiva. La poesía lo emplea para introducir en el mundo de la luz el necesario contraste de la oscuridad. El refinamiento del siglo XIX lo convierte en un excitante para sus cansados nervios.

Debajo de todo esto queda ciertamente algo: la

angustia propia de la Edad Moderna, que es peor que el temor de los pueblos primitivos a los demonios; mil veces peor que el temor, siempre superado por la fe, de la Alta Edad Media al Adversario. El miedo de los pueblos primitivos aceptaba la existencia de poderes oscuros e intentaba defenderse contra ellos por medio del poder de los símbolos y del espíritu. El temor de la Alta Edad Media sabía de qué tenía miedo y se enfrentaba a ello con la cruz de Cristo. La angustia propia de la Edad Moderna, en cambio, no sabe ya de lo que tiene miedo. Carece de objeto. Queda fija en lo oscuro e informe. El optimismo de la Edad Moderna intenta acabar con esta angustia apartando los ojos de las realidades terribles de la existencia, o afirmando que pueden ser eliminadas poco a poco, cada vez más; pero no lo consigue. La angustia permanece detrás de todo y se burla de los esfuerzos. El heroísmo adopta la actitud de la provocación; afirma lo terrible, desafía a lo que causa la angustia y lo acepta como la amarga raíz de la gloria mundana. Más que maravillado queda uno cuando se conoce a un predicador de estas doctrinas.

Y en lo que respecta al Adversario, se piensa que nada mejor puede desear para sí que esta unanimidad de la incredulidad, que le declara inexistente. Esta unanimidad crea aquella atmósfera de engaño en la que la verdad de la existencia queda desvanecida, los conceptos se diluyen y el sentido se pierde en lo inconsistente. Gracias a ella Satán puede intentar cubrirse de nuevo con los velos que Cristo había arrancado de su rostro. ¡Y cuántas veces lo consigue!

IV

¿Cuál es la posición del cristiano frente al Adversario de Dios?

El cristiano pertenece a su época y no puede sustraerse a los cambios históricos de la actitud humana. De este modo, también la figura del Adversario ha perdido realidad hasta cierto grado o se ha convertido en algo cómico y penoso. A esto se añade el que en los lugares en que se habla mucho de Satán, se encuentran por todas partes cosas problemáticas, malsanas y no naturales, y la relación con Dios se enturbia. A veces se encuentran personas para las que Satán parece ser más real que Dios mismo. De todo esto brota un influjo torturador y capaz de manchar, contra el cual tiene que defenderse el cristiano.

Sin embargo, sigue siendo verdad que el Adversario existe. No es "el principio del mal". Sólo existen principios del bien. Todo lo que existe es bueno en cuanto tal, pues lo ha creado Dios. Mala es la oposición de Dios, el abuso de lo que existe, la confusión de los principios. Existe también, ciertamente, un ser al servicio de esta voluntad: es el Adversario. La revelación nos dice que el mal no comenzó en la voluntad del hombre, sino en la voluntad de seres totalmente espirituales, de ángeles. También ellos tuvieron que pasar por la prueba de la obediencia y muchos fallaron. Uno de ellos, Satán, es más grande y poderoso. El guía a los demás; la revelación a me-

nudo nombra sólo a él cuando cita a todos los otros.

El mal en el mundo no es sólo la decisión que, en cada caso, se opone a Dios, sino un poder que empuja al individuo. El portador de este poder es, en primer lugar, el hombre mismo; el desorden de su naturaleza; el conjunto, perturbado por este mismo desorden, de la estructura de la existencia y de la acción: el lenguaje, las costumbres, las leyes, la vida económica, el arte, la ciencia, etc. Detrás de todas estas cosas se encuentran personas y, antes que ninguna otra, el Adversario. "El mal" no es un poder puramente impersonal, sino que está sostenido por personas y es decidido por su voluntad. No ocurre, como piensa la mitología gnóstica o romántica, que estas personas sean malas por naturaleza, sino que se hicieron malas porque decidieron rebelarse contra Dios, y ahora quieren que también este mundo se vuelva malo. Son los abogados del mal. Y por ello el mal, siempre que afecta al hombre, es un ataque de Satán; de igual forma que todo el desorden y la destrucción, la inutilidad y el absurdo, la angustia y el tormento de la existencia, proceden en última instancia del mal y, por ello mismo, están en relación con Satán. Sobre todo la muerte, que, según la enseñanza de la Escritura, entró en el mundo por el pecado (*Romanos,* 5, 12).

La redención venció a Satán. Esta victoria hizo cambiar algo en la totalidad de la existencia. La redención no expulsó a Satán del mundo, no le redujo simplemente a la impotencia. En la realidad de la creación nada cambió por de pronto la redención. Pe-

ro Cristo ha revelado que el Adversario no es capaz de llevar a cabo aquello que en última instancia pretende: vencer a Dios. Como el poder del pecado consiste, en gran parte, en la confusión y el engaño, saber esto es ya una victoria verdadera. Cristo creó la verdad, y el hombre está cobijado en ella, pues la verdad es al mismo tiempo la luz y la fortaleza del espíritu. Además, en la totalidad de la existencia fue colocado un comienzo nuevo: la vida del que renace en Dios. El hombre que, con la fe, el amor y la obediencia, se coloca en este principio, participa de la fuerza de Cristo y puede, partiendo de El, repetir constantemente lo que Cristo ya hizo: resistir a Satán, desenmascarar su engaño y realizar, allí donde él se encuentra, el reino de Dios.

No es posible decir con una breve frase lo que la vida cristiana es en sí misma; pues es, justamente, "la vida", es decir, la totalidad. Pero se puede expresar su esencia mediante imágenes diversas, que la desarrollan y que muestran dónde puede intervenir la mano dominadora. Puede, así, afirmarse, por ejemplo, que es la nueva creación, con la cual Dios lleva la antigua creación al comienzo originario de su gracia; o que es el esfuerzo permanente hacia el reino de Dios; o el renacer del hombre en la vida divina. Son todas estas imágenes grandiosas, cada una de las cuales dice algo importante. En la serie de estas imágenes se encuentra también la de la lucha. Esta tiene múltiples campos de batalla y muchos adversarios: hay que luchar contra dificultades exteriores,

contra direcciones espirituales, contra lo pesado y lo malo de nuestro propio ser, contra el poder del desorden y de la destrucción en el conjunto total de las relaciones humanas; pero, en última instancia, se trata de la lucha contra la voluntad propia, que pretende arrastrar al mal a cada uno de nosotros y, con ello, corromper la totalidad. el curso de la historia, la humanidad y el mundo, destruyendo así el reino de Dios.

Tenemos que cobrar conciencia de esta lucha. El haber convertido al Adversario en una realidad cómica o desagradable. el haberle reducido a presupuestos psicológicos, o el haberle entendido como un elemento necesario de la existencia, fue una victoria para él. Para el que piensa así, el Adversario queda desdibujado tras lo oscuro e invisible, tornándose con ello inaprensible. El cristiano, en cambio, no le pierde de vista. Sabe que existe una voluntad que quiere destruir el reino de Dios, y arrastrar al hombre, y a él mismo, a su anti-reino malo. El cristiano tiene que tomar en serio esta voluntad. Obrar bien no significa únicamente cumplir la ley moral, o hacer lo que es positivo y constructivo, o ponerse de parte de la luz, sino oponerse a la voluntad de Satán. Obrar bien es la victoria sobre el Adversario.

Por otro lado, el cristiano debe eliminar todo lo que tenga un carácter equívoco y quite la libertad: todos los sentimientos de la angustia, del miedo, del terror; el secreto placer por lo oscuro, lo malo, lo destructor, lo no natural. Nada tiene derecho a causarle miedo; en última instancia, nada tiene poder

para conseguir tal cosa. Cuando Cristo logró su victoria, venció también a la angustia. Cuando alguien se pone, en la fe, al lado de Cristo, la angustia desaparece. La angustia del hombre moderno es una recaída en el estado anterior a la redención. Es incluso peor que aquél, pues ha caído desde la redención, mientras que el estado anterior, no redimido, tenía esperanza de serlo. Esta angustia moderna es no sólo terrible, sino también inútil, en el sentido malo del término.

El cristiano debe saber que no existe nada que, en última instancia, pueda causarle daño. Se le ha concedido "moverse libremente" en la verdad. El Supremo Señor le ha dado su palabra de que "todas las cosas cooperarán a su bien" si está dispuesto a amar. El cristiano no puede confundir esta conciencia con el sentimiento, por ejemplo, del "caballero que desafía a la muerte y al diablo". Esto es bello y valeroso, pero brota casi siempre de una "osadía" natural de la vida. Depende, por ello, de las cualidades y de las circunstancias, y puede darse o no darse. Pero la conciencia cristiana de la invencibilidad interior es de naturaleza diferente. Es tranquila, sencilla, sin grandes gestos, humilde, en el más puro sentido de la palabra; y, justamente por ello, realmente invencible.

EL PURGATORIO

I

Las festividades del año litúrgico se presentan al creyente de diferentes maneras. Algunas viven únicamente de la verdad de la revelación que en ellas ha cobrado figura; por ejemplo, la fiesta de la Epifanía. En otras el contenido de la fe se encuentra ligado con las estaciones de la vida; así, Pascua, conmemoración de la resurrección de Cristo, está vinculada al despertar de la naturaleza; y Pentecostés, día de la venida del Espíritu Santo, lo está con la plenitud del verano. En otras fiestas, en cambio, se añade algo diferente: la experiencia de poderosas vinculaciones vitales, que llegan hasta las profundidades del alma. Entre estas últimas se cuentan Navidad y la Fiesta de Todos los Difuntos. En la primera, la celebración del nacimiento de Cristo está ligada con la experiencia de lo más hondo del invierno y de la vuelta hacia la Luz que llega. En la segunda, la alusión a la purificación después de la muerte se une con la melancolía del otoño. Navidad es, además, la fiesta de la familia, de su intimidad, su amor y su esperanza, tal como aparecen personificados especialmente en los niños.

La Festividad de Todos los Difuntos, por su parte, es el día en que nos acordamos de aquellos seres que nos eran queridos y que ya no están con nosotros. Estas dos solemnidades no son ni las más antiguas —pues la primera vez que se oye hablar de Navidad es hacia mediados del siglo IV, y la Festividad de Todos los Difuntos no es introducida de manera general hasta el siglo XIV—, ni las más importantes. La fiesta de la Epifanía, que se encuentra próxima temporalmente a la de Navidad, es más importante que ella; igualmente, la fiesta de Todos los Santos tiene mayor importancia que la de Todos los Difuntos. Pero tanto Navidad como Todos los Difuntos están traspasadas por poderosas fuerzas anímicas y por ello se encuentran grabadas de manera especialmente honda en el alma de los fieles.

La segunda de estas fiestas, la de Todos los Difuntos, nos plantea un problema que vamos a intentar esclarecer aquí. Nos recuerda nuestra vinculación con nuestros hermanos que se encuentran separados de nosotros por la muerte y que, sin embargo, están incluidos en la comunidad de la misma redención. Esto es cosa que comprendemos fácilmente. Pero hay algo que suena de manera extraña en nuestros oídos cuando este día, con su liturgia y sus costumbres propias, nos invita a ayudar a los difuntos. ¿Qué significa esto? ¿Qué necesitan los difuntos? ¿En qué estado se encuentran? ¿Qué puede significar aquí "ayudarles"?

El pueblo creyente —y con esta palabra nos referimos a aquellos hombres que, por así decirlo, no han sido aún separados de sus raíces por la intranquilidad del entendimiento y la incertidumbre de la voluntad— se sabe profundamente ligado a sus difuntos. La manera como se refiere a ellos —las "pobres almas del purgatorio"— expresa una íntima cercanía y una preocupación amorosa. Esta preocupación ocupa un amplio espacio en su piedad, y no sería bueno que desapareciese. Si esto ocurriera, el resultado sería semejante al que se da cuando el campesino abandona sus campos y se traslada a la ciudad. El intelectual, en cambio —y esta palabra no debe tomarse en modo alguno en un sentido peyorativo, pues esto sería tan falso como tomar en sentido peyorativo la palabra "pueblo"; también el intelectual es una realidad y, en cierto modo, un destino—, el intelectual, decimos, ha perdido toda solicitud por los difuntos. Por ello, muchas ideas y muchas costumbres le causan extrañeza. Esto no quiere decir que su fe no sea ya fuerte. El preocuparse y rezar y ofrecer misas por los difuntos, tal como lo hacen los hombres del pueblo, no es, sin más, "fe" en el sentido cristiano. En el pueblo pervive la antiquísima vinculación del hombre próximo a la tierra con el reino de los muertos. Con esto no nos referimos a la unión del corazón con aquellas personas que le han sido queridas; no nos referimos a nada que dependa de la vivacidad del sentimiento o a la fidelidad del carácter, sino a la vinculación que se da en el hombre entre la claridad y la oscuridad, entre la vida terrestre, regada por la sangre y tras-

pasada por el entendimiento, con el reino de la muerte. Ahora bien, poseer esta vinculación es algo que no depende de la voluntad del individuo, sino de la medida en que todavía vive dentro de las realidades originarias de la existencia. No debemos olvidar, empero, que esta vinculación proporciona una gran profundidad a la vida, pero puede convertirse también en un peligro para ella. Ha habido, en efecto, épocas en las que los muertos tenían más poder sobre la conciencia del hombre que los vivos. Pensemos, por ejemplo, en la Edad Media griega, tan ligada al reino de los muertos, y cuya superación por la religión del Olimpo constituye el esplendor vital del mundo de Homero. Esta vinculación con el reino de los muertos es la que se encuentra también en la relación del pueblo con las almas del purgatorio, y lo que hace que tal relación sea sentida de una forma tan viva. El intelectual ha perdido esta vinculación. Por ello, para él los difuntos no son, sin más, algo real. Su sentimiento no responde de manera inmediata a la existencia de los difuntos. Su relación con ellos está determinada por el espíritu y por el corazón, y no proviene de las profundidades del alma. El morir se ha convertido para él en un fenómeno biológico, y también personal, que ha perdido su misterio. En consecuencia, su relación con los difuntos no es en la mayoría de los casos una relación directamente religiosa, sino personal, ético-espiritual. Esta es la razón de que el pensamiento de las "pobres almas del purgatorio" no le afecte inmediatamente; la preocupación por ellas, y las imágenes y costumbres ligadas

con esta preocupación, le causan fácilmente extrañeza.

A lo dicho se añade aún otra cosa. La relación con los difuntos fue siempre también el ámbito en que afloraron sentimientos de naturaleza directamente instintiva y a veces oscura. La muerte no es sólo algo grave y elevado, sino también destructor. Por ello, no despierta en el hombre solamente sentimientos serios y nobles, sino también equívocos. No raras veces la crueldad se mezcla con la compasión que responde al anuncio de los sufrimientos en el más allá. Una gran parte de esta crueldad se ha introducido en los sentimientos que suscitan las almas del purgatorio. Esto es cosa que vemos si comparamos, por ejemplo, la manera como el cristianismo primitivo hablaba de los difuntos con la manera que se ha impuesto en la Edad Media y en la época posterior. Las representaciones primitivas eran de naturaleza completamente espiritual y religiosa; estaban dominadas por imágenes de luz y de paz, por la idea del nacimiento a la vida eterna, por la victoria de Cristo sobre el infierno y la muerte y por el juicio del Dios verdadero. Más tarde se imponen las imágenes del sufrimiento. La retórica eclesiástica y los escritos religiosos hablan cada vez con mayor frecuencia del sufrimiento, describiéndolo con todos los medios de la fantasía. La compasión se despierta; pero en ella viven las realidades más contradictorias del hombre, las puras y las dudosas. Y, por ello, en el ámbito de la representación de las almas del purgatorio se han introducido también muchos elementos poco buenos, sentimentales, aptos para provocar la pura sensación. El in-

telectual, que carece de aquella vinculación inmediata, toma necesariamente conciencia de ello de una forma especialmente clara, y todo este conjunto de representaciones se le torna problemático.

Sin embargo, la preocupación por los difuntos ocupa un lugar importante en la vida litúrgica; pensemos en el Memento de difuntos en el canon de la misa, y en el oficio de difuntos. Por ello, no podemos abandonar sin más esta preocupación por los difuntos, o rechazarla, sino que debemos intentar comprender de qué es de lo que aquí se trata. ¿Qué significa, pues, esta preocupación? ¿De qué se trata en ella? ¿En qué se fundamenta?

Acaso encontremos una vía que nos enseñe a comprender, también a nosotros, que somos extraños al reino de los abismos, lo que significa la palabra "purgatorio", con la que designamos el estado de los difuntos necesitados de ayuda y el lugar en que se encuentran. Más aún, pudiera ser que la comprensión de esta realidad nos llevase a una visión más honda de la existencia humana en cuanto tal.

II

La revelación promete que un día el hombre ingresará en la eterna comunidad de Dios. Mediante el encuentro con Cristo, mediante la gracia y la fe, nace en él la nueva vida. Mientras se encuentra peregrinando en el tiempo, esta vida le permanece oculta, descubriéndosele en el momento de la muerte.

Esta vida era "eterna" desde el comienzo, en la medida en que era vida de Dios; pero ahora se torna eterna también en su realización, es decir, se libera del tiempo y se convierte en puro presente. En la existencia del creyente es un momento importante aquél en que el hombre comienza a experimentar ya ahora como real lo que un día ha de venir, y a adelantar su conciencia más allá de la muerte.

Ahora bien, nada malo puede acceder a Dios, pues es el Santo. No es sólo el Puro y el Justo y el fundamento de todo lo bueno, sino Aquél que odia lo malo, lo impuro, lo corrompido, lo bajo, y lo aleja de sí. El creyente debe, pues, preguntarse si hay un camino que lleva desde él, tal como es, hasta Dios. El que ha de ingresar un día en la vida eterna soy yo; y cómo soy yo, lo sé en cierta manera. Si dejo a un lado la superficial apelación a la bondad de Dios que se expresa en frases como ésta: "Todo marchará bien", siento la imposibilidad de que yo, tal como soy, llegue hasta Dios. La fe dice ciertamente que yo no debo llegar hasta Dios por mi propio esfuerzo, sino por la gracia divina; que, por la acción redentora de Cristo, se me perdonará y se me hará partícipe de su justicia. Esto no debe significar, empero, algo mágico, sino una realidad. No será algo que se me atribuye, sino algo propio; no será algo que se me ponga por fuera, sino algo que se identifique conmigo. De esta forma, se plantea de nuevo el problema: ¿Es esto algo realmente propio mío? ¿Ha sido mi vida renovada por la gracia?

¿Qué es lo que en último término determina la bondad o la maldad del hombre? Su "intención". La "intención" brota de la libertad, es decir, de aquella misteriosa movilidad humana en virtud de la cual el hombre puede emprender por sí mismo una dirección espiritual. La intención es la dirección interior del hombre; la manera como piensa. Puede afirmarse también que es la voluntad misma de dirección, desde la cual se determina la libertad. La intención es el "sentido" primigenio del que surge aquel comienzo que se llama libertad: en lo bueno y en lo malo, desde Dios o desde uno mismo, hacia Dios o lejos de Dios. Cuando la intención es buena, el hombre pertenece a Dios. También es exacta, incluso más exacta, pero "dura de oír", la frase que dice: si el hombre pertenece a Dios, su intención es buena. Por ello, el cántico de los ángeles en Belén dice así: "Paz a los hombres del (divino) agrado" (*Lucas,* 2, 14). "Agrado" significa la gracia, y la "paz" es anunciada a aquellos hombres que han sido inundados por ella; pero significa también la buena voluntad, y la alabanza se refiere a aquellos hombres cuya intención se orienta hacia Dios y con ella le agradan. Ambos significados están unidos de manera misteriosa e inseparable.

Mas ¿cómo es, vista en la vida, esta intención? ¿Cómo se presenta esta fuerza originaria del hombre, en la cual alcanza su obrar, desde sí mismo, una dirección de valor? Esta fuerza tiene por lo pronto una forma que nosotros podemos aprehender directamente en nosotros mismos: es el hecho de que nosotros pen-

semos de esta o de la otra manera. Nosotros podemos juzgar este hecho y responsabilizarnos por él. Pero la intención no se agota en este hecho. Puede ocurrir que condenemos nuestra intención; así, por ejemplo, cuando, por cualquier motivo, decimos que nuestra vida no marcha bien y que debiéramos cambiarla. Entonces nos examinamos, condenamos la injusticia cometida y nos decidimos por el bien. Sin embargo, en el subconsciente tenemos el sentimiento de que "volveremos a hacer lo mismo otra vez". Así, pues, en lo que llamamos intención aparecen capas diversas. Debajo de lo que la voluntad tiene en su mano y de aquello de lo que responde la conciencia moral, se encuentra otra realidad que se escapa a su dominio. Tan pronto como percibimos esto, intentamos, con mayor o menor éxito, penetrar, desde la capa superior, dominada, en la capa que se resiste, y realizar la intención que nos proponemos.

Así, pues, lo que designamos con esta palabra no es algo simple, transparente, sino algo que posee varias capas y que llega hasta lo semiconsciente, lo subconsciente y lo inconsciente. Jamás podrá decirse hasta dónde penetra la intención en nosotros. ¿Quién podrá, pues, decir que su intención es buena? La bondad de la que podemos responder llega hasta donde llega nuestra conciencia; después, se hunde en lo desconocido. Nuestros esfuerzos y luchas deben hacer penetrar esta bondad cada vez más dentro de nosotros. Vislumbramos lo que significa la "purificación de la conciencia" y la "limpieza de corazón" de que hablan los maestros espirituales. ¡Mas qué tarea

tan ingente la de lograr que la voluntad sea buena hasta el fondo!

Cuando el hombre muere y comparece ante Dios, ¿qué ocurre con su intención? Pensemos, por ejemplo, en alguien que primeramente inició un camino falso y no se preocupó de Dios, y sólo más tarde, acaso demasiado tarde, se convirtió. Ha hecho una cosa de la que dice la Escritura que los ángeles se alegran en el cielo: se ha convertido. Ha cambiado su intención en la medida en que consiguió dominarla. ¿Qué ocurre, empero, con lo que llega hasta las profundidades? Algo parecido puede decirse de todo hombre, incluso de "los noventa y nueve justos que no tienen necesidad de penitencia" (*Lucas,* 15, 7). Lo dicho puede afirmarse de aquél que cae constantemente, pero no pierde su más íntima voluntad de hacer el bien, y también del que trabaja ininterrumpidamente en mejorarse y que claramente progresa. Pero dejemos por un momento este problema.

El hombre debe ser bueno. Esto significa querer el bien, tener la intención buena, en el momento decisivo. Pero no se agota en ello. Pensar bien, decidirse por el bien, es solamente el comienzo; ser bueno significa algo más. No sólo debe ser buena la intención, sino también el obrar; más aún, también debe ser bueno el ser. Desde aquel lugar retirado en que el hombre se posee a sí mismo, con una suavidad llena de misterio, la intención debe irrumpir en el ámbito de las cosas y de las energías, de la acción y la convivencia, de la evolución, crecimiento y perfeccionamiento. Así, por ejemplo, yo no sólo debo decidirme

por la verdad, sino también decirla. ¿Qué significa, empero, decir la verdad? Por lo pronto, decir palabras que sean veraces. Puede ocurrir, sin embargo, que lo que yo diga sea exacto, pero que le oponga reservas interiores. La voluntad de verdad debe imponerse y dominar estas reservas. Tras las palabras pueden esconderse intenciones torcidas, disimulos, cobardías; la voluntad debe llegar a ellas y transformarlas; y así sucesivamente.

Así, pues, si quiero convertir realmente en actos la voluntad de verdad, debo penetrar, desde una capa superior, fácil de dominar, en capas cada vez más hondas. Y habría llegado al final cuando toda mi energía vital se hubiese puesto a disposición de esta intención, cuando la veracidad hubiese penetrado los movimientos más íntimos; no sólo los conscientes, sino también los ocultos, los semiconscientes, los subconscientes y los inconscientes, es decir, las profundidades del hombre, con todo lo oscuro, contradictorio, rebelde, malo, a lo que nuestra mirada no llega de manera inmediata.

¿Quién podrá decir, en estas condiciones, que es veraz? Y cuando el hombre muere, ¿cómo se presenta ante los ojos de Dios?

Pero debemos seguir adelante. No sólo se nos exige que hagamos el bien, sino que seamos buenos. El ser del hombre constituye aquí la materia prima: su materia prima corporal, anímica, espiritual. Pero esta materia no sólo es fácilmente informe, sino que además se resiste, se rebela. Se encuentra confusa y co-

rrompida, es insincera e impura de múltiples maneras. Esta materia tiene que ser elaborada por la intención. Esta, como dirección interior, debe ordenar todo; y como vibración del valor, dominar todas las cosas.

Mas si nos examinamos a este respecto, tendremos el sentimiento de que sólo una capa muy tenue de nuestro ser viviente es aprehendida. Lo demás se encuentra debajo, como una tierra no tocada, a la que el arado no llega. ¡Tarea descorazonadora la de hacerse bueno! ¡Qué cosa tan grande la labor de los santos! Un santo es un hombre cuyo ser ha sido puesto todo él en movimiento y ha sido iluminado y transformado hasta el fondo. ¿Qué diremos ante esto? ¿Cómo presentarnos ante Dios?

Y todavía no hemos llegado al final. Ser bueno, en la plenitud de su sentido, significa todavía más. Creemos que los designios de Dios nos guían. Cada día nos trae las tareas que El nos propone. Trabajo, acción, lucha, superación, sacrificios: todas éstas son cosas que tenemos que realizar. Es una exigencia grande, pesada, que jamás se interrumpe; y sabemos cuán raras veces estamos realmente a su altura. Ser auténticamente bueno significaría que en cada hora realizásemos lo que cada hora exige y que de esta forma la vida ascendiese hasta la plenitud de su realización y de su perfección exigidas por Dios.

Lo que no se hace no puede recuperarse, pues cada día existe sólo una vez, y el siguiente exige por su parte lo suyo. ¿Qué ocurre con las lagunas y los vacíos de esta vida que pasa?

¿Y qué ocurre con todo lo que ha sido mal hecho? Podemos reconocerlo; podemos intentar mejorarlo. Pero lo que está hecho, hecho está y existe para siempre. ¿Qué ocurre con ello?

III

Cuando el hombre se presenta ante la vista de Dios, ante la Luz de su verdad, que desenmascara todo, ante el poder de su santidad, que rechaza todo lo que no es santo, ¿qué ocurre?

La fe dice que Dios acoge al que es hombre del (divino) agrado, tocado por la gracia y lleno de buena voluntad. Le hace partícipe de la justicia de Cristo; le envuelve en su propia santidad.

¿Qué significa esto? Dios no realiza esto de tal forma que, bajo la justicia donada, permanezca lo malo y odioso, como si la justicia fuese un manto que cubre la impureza.

Se responderá: Dios perdona el pecado.

Pero, de nuevo, hay que preguntar: ¿qué significa perdonar? No se trata aquí del mismo perdón que el que se da cuando un hombre "perdona" a otro una ofensa. Este perdón no afecta al ser del otro; significa únicamente: "Nada tengo ya contra ti". Mas el perdón de Dios tiene que significar algo más. Por él debe acontecer algo en el hombre mismo.

Podría decirse que el amor de Dios transforma al hombre.

En último término, esto ocurre ciertamente así;

pero debemos ser prudentes. Dios es todopoderoso, mas no un mago. El amor de Dios crea, pero crea en la verdad. Dios da al hombre un "nuevo corazón" y una "nueva vida". Mas esto, ciertamente, no significa que lo que ha sucedido pierda su realidad. Hay aquí una laguna; debe acontecer algo: un cambio, una purificación, una reparación. Henos ahora llegados al punto a donde teníamos que llegar.

Cuando el hombre muere, abandona el tiempo. Ha pasado ya "el día en que puede realizar la obra de Dios" (*Juan*, 9, 1-4). Ahora ya no puede obrar, sino únicamente ser. ¿Nada se cambia ya, pues, en él?

Nada cambia en aquel que ha pasado perfecto al más allá; ahora se encuentra en la pura presencia de la vida eterna. Nada cambia tampoco en el que concluida su vida de mala voluntad, se halla fijo en la perdición de la muerte eterna. ¿Mas qué ocurre con aquel en el que, ciertamente, había buena voluntad, pero ésta no se había apoderado todavía —o no lo había hecho suficientemente— de su ser? ¿Qué ocurre con aquel cuya buena intención sólo había traspasado algunas capas de las que están bajo la superficie, pero más abajo se asentaba el rechazo, y las profundidades estaban llenas de elementos malos e impuros? ¿Qué ocurre con aquel cuya vida llevaba en sí por todas partes las lagunas de lo no realizado y las destrucciones de lo mal hecho? Este hombre nada puede hacer ya, responde la Iglesia; pero puede sufrir. Este sufrimiento le viene del estado en que se

encuentra, siendo al mismo tiempo superación de ese estado.

Cuando un hombre de este tipo penetra en la luz divina, se ve con los ojos de Dios. Ama la santidad de Dios y se odia a sí mismo, porque la contradice. Comienza a percibir su verdadero estado. Lo que antes sólo era, y acaso sospechaba, ahora lo siente. Se presiente a sí mismo como alguien que se encuentra ante Dios; esto tiene que constituir un sufrimiento inimaginable. Pero tal sufrimiento produce un efecto. La intención se purifica y se extiende hasta alcanzar la plenitud de la buena voluntad. Penetra en las potencias vitales y las impregna, hasta que éstas han sido completamente dominadas por ella y han llegado a la pura presencia de la disponibilidad. Penetra el ser hasta que el hombre no solamente quiere ya ser bueno, sino que el bien se ha convertido en la forma de su realidad. En esta transformación, muerte y resurrección están unidas en un misterio maravilloso y estremecedor. Continuamente se sufre una muerte de la que surge la vida verdadera.

Este acontecimiento se extiende incluso hasta el vacío de las cosas no hechas. No como un encantamiento que hiciese que lo que no aconteció existiese ahora. Esto sería cosa de magia. Pero debe ocurrir que, en la entrega de la criatura a la voluntad transformadora de Dios —y aquí ocurre de hecho una creación divina; pues de lo que hablamos es de la gracia, obra de Dios; aunque, ciertamente, es una obra que se realiza también partiendo de la voluntad

del hombre—, debe ocurrir, decimos, que en esta unión intimísima con la sagrada voluntad divina se recupere lo no hecho. De otra forma, queda en el fondo de toda la desesperación o la resignación, la vida no lograda debe ser ahora lograda; el amor no realizado debe serlo ahora. Naturalmente, no se trata aquí de un "sustituto". No puede darse una sustitución de lo que es único. Pero ¿no se encuentra ya en el arrepentimiento una alusión a este misterio de la posibilidad de recuperación? ¿Qué es el arrepentimiento verdadero? No es meramente dolor por la falta; tal dolor no haría otra cosa que subrayar el vacío. No se trata tampoco únicamente de la voluntad de obrar mejor la próxima vez; esto dejaría lo ocurrido tal como estaba. En el arrepentimiento el hombre se hace cargo de lo ocurrido, lo penetra con su conocimiento, con su juicio, su entendimiento, su voluntad y su intención. Y esto lo realiza ante Dios, el Santo y el Viviente. Aquí ocurre algo más que una mera toma de posición ante lo pasado. Lo ocurrido es acogido de nuevo en la voluntad y transformado por ella; es elevado al comienzo de la nueva creación, que tiene lugar por el poder del Espíritu Santo y es transformado por ella.

Según una idea de la psicoterapia, cuando el hombre, en su primera juventud o en algún momento muy vulnerable de su vida, ha fallado ante una exigencia, lo ocurrido se asienta en su interior, por debajo de la zona iluminada por la conciencia; se asienta firmemente en lo inconsciente y actúa desde allí de una manera destructora para toda la vida. Para

curar esto no existen otros medios ni medidas que el volver a vivir lo que una vez se vivió falsamente. El hombre debe levantar esta realidad hasta el plano de la conciencia, enfrentarse a ella y hacer sinceramente lo que ahora pueda hacerse. Entonces la vida vuelve a estar en orden.

Todo esto nos da una indicación. En el problema que nos ocupa se trata, en efecto, de una reasunción de la vida. El "juicio" significa que el hombre se ve completamente a la luz santa de Dios; ve las circunstancias y las causas; lo casual y lo esencial; lo exterior, lo interior y lo más íntimo; lo que ya conocía y lo que le estaba oculto. Y esto último, con independencia de que se encuentre oculto a gran profundidad, o hubiese sido olvidado, o reprimido, o encubierto. En el juicio el hombre ve todo esto. Y lo ve sin defensa alguna. Las cosas que antes le impedían percibirlo —el orgullo, la vanidad, la distracción, la indiferencia— no existen ya. El hombre se encuentra ahora completamente abierto; todo él es puro sentir; está plenamente concentrado. Y quiere. Está del lado de la verdad y en contra de sí mismo. Está dispuesto a oponerse a su propia vida, a todo lo no hecho, a lo hecho a medias, a lo hecho de manera confusa. En un sufrimiento misterioso, el corazón se pone a disposición del arrepentimiento, entregándose de este modo al santo poder del espíritu creador. Desde aquí, lo no hecho es ofrecido de nuevo. Lo mal hecho es puesto en orden. Lo mal vivido es transformado y convertido en bien. No se trata de un mejoramiento exterior, sino de que todo es traspasado

por el misterio regenerador del arrepentimiento y nace de nuevo. Esta es la purificación de que habla la Iglesia. Ningún corazón noble dirá que no tiene relación alguna con esta purificación. Lo más hondo de nosotros mismos, ¿no responde a ello, agradecido de que esto nos sea concedido? ¿No dice: "Yo quisiera haber llegado ya allí"?

IV

Y aquí aparece claramente que muchas de las cosas que nosotros nos imaginamos a propósito de los que han fallecido son equivocadas. La expresión "las pobres almas del purgatorio" es afectuosa y se encuentra llena de una amorosa solicitud; pero encierra también algo mezquino y empequeñecedor. Los "muertos que se encuentran en las manos de Dios" no tienen en sí nada que merezca compasión. Se hallan sufriendo de manera inimaginable; pero este sufrimiento es digno. Si nosotros amáramos mucho a un hombre y este hombre fuese por un camino equivocado, y un día encontrase la luz, y nosotros le viésemos sufriendo en la honda necesidad de la vuelta, ¿tendríamos compasión de él? Estaríamos preocupados por él, cooperaríamos a su sufrimiento; pero siempre sabríamos que allí acontece algo grande y sentiríamos respeto. Por ello, debemos borrar de nuestra imagen de los difuntos todo lo que sea mezquino; todo aquello en que se exprese la oculta necesidad del hombre de ver sufrir a los demás; todo matiz de negocio en la ayuda; toda indiscreción en la misericordia. La

Escritura e igualmente la liturgia de la Iglesia nos enseñan cosas diferentes. Son los hijos y las hijas de Dios, que se encuentran en la necesidad, pero también, al mismo tiempo, en el triunfo de su ascensión hacia la gloria.

La preocupación por ellos es buena. La imagen que acabamos de evocar puede indicarnos también el camino para ella: Si estuviésemos junto a la persona amada que lucha por alcanzar el bien, querríamos ciertamente ayudarla, pero no con consejos y prácticas pequeñas. Intentaríamos comprenderla; experimentar lo que ella experimenta; estar interiormente junto a ella y, si lo necesitase, extenderle la mano con todo género de ayuda eficaz.

Sin duda debemos ayudar a nuestros hermanos que expían; pero no como si fuesen mendigos a quienes diésemos una limosna; no como si nosotros realizásemos aquí algún acto, y ellos recibiesen allí arriba el efecto. Debemos saber de ellos por la fe. Estar junto a ellos en el amor. Invocar el poder que realiza la obra de su transformación, el amor del Espíritu Santo, para que abrase cada vez con más fuerza a los que expían, penetre cada vez más hondamente en las raíces de su ser, los lleve al comienzo del existir y los haga nacer para la santidad. Y si alguien ha experimentado ya más en el amor, y ha penetrado más profundamente en el misterio de Cristo, debe pensar que este sufrimiento regenerador proviene de la redención y buscar la manera de unir su propio amor y su propio sufrir con la voluntad redentora de Cristo.